مركز دراسات الوحدة العربية

صفة الجمال في وعي الإنسان

(سوسيولوجية الاستطيقية)

مكتبة
الفكر
الجديد

رفعة الجادرجي

صفة الجمال في وعي الإنسان

(سوسيولوجية الاستطيقية)

مركز دراسات الوحدة العربية

صفة الجمال في وعي الإنسان

(سوسيولوجية الاستطيقية)

رفعة الجادرجي

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

الجادرجي، رفعة

صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستطيقية)/ رفعة الجادرجي.

٢٠٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٠١

يشتمل على فهرس.

ISBN: 978-9953-82-599-1

١ . علم الجمال ـ البلدان العربية. ٢ . الجمالية أ. العنوان

111.85

العنوان بالإنكليزية

Beauty Attribute in Man's Awareness

(The Sociology of Aesthetics)

by Rifa'at Chadirji

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠١٣

كتب نص هذا البحث عام ٢٠٠٤، حررت بلقيس شرارة صيغته الأولى، و ساهمت الطالبة إيمان دبيسي في التحرير عام ٢٠١٣. راجع النص حبيب إبراهيم صادق. لقد صممت المخططات البيانية خلال الثمانينيات من القرن العشرين، فأعاد حبيب صادق رسمها، و أضاف المراجع و الصور.

المحتويات

قائمة الصور

استهلال

عندما نبحث في مجتمع الإنسان، من المفيد أن نبدأ من نقطة انطلاق هذا المجتمع و ظهوره إلى الوجود. و هي نقطة تجاوز الإنسانيات المتصلة الطبيعية (natural continuum)، حيث يبدأ اكتساب الوعي و سيكولوجية و سلوكيات الإنسان العاقل. يقدر حصول ذلك قبل نحو ٢٠٠ ألف عام.

مع تطور دماغ الإنسان العاقل، و بقدر ما أصبح الفكر يتجاسر و يطلق قدرات التفكر و المساءلة، و يتأمل في واقع وجود الذات، بات يعي الإنسان أنه وجود ممل عبثي لا معنى له، لأنه يعي أنه عندما يولد في الوجود، عليه أن يجهد لتأمين البقاء، و يتكاثر، من ثمّ يزول، و يترك المجال للجيل اللاحق لإملاء حيّز الوجود. و هو في واقعه ليس أكثر من عنصر ضمن آلية تسخّرها الجينات، بمختلف صيغ وجودها، لإدامة هذا الوجود، بصيغ كائنات حيّة. و قد ظهر الإنسان كغيره من هذه الكائنات الحيّة، ضمن هذه الآلية. و لكي يتمكّن الإنسان ككائن حي واعٍ بذاته من إدامة وجوده و راحة سيكولوجية بال الذات، عليه أن يرضي مركّب الحاجة الذي يتألف من ثلاث مقولات (categories): النفعية و الرمزية و الاستطيقية.

ترضي المقولة النفعية حاجة إدامة البدن، كتأمين الملجأ و الطعام و الحماية و التكاثر. في حين ترضي الثانية، الرمزية، متطلبات هوية الذات و راحة البال، متمثلة بالمقام الاجتماعي و هموم سيكولوجية البقاء. و تؤلف هاتان المقولتان الحاجة القاعدية لتأمين البقاء، التي لا بد من إرضائها، و إلا عجز الفرد عن إدامة وجوده. و ما إن يتحقق إرضاء قدرة البقاء بعض الوقت، سيملّ الفرد من تكراره، و سيعي أن هذا الوجود و إدامته ليس إلا وجوداً عبثياً. فتتقدم قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر، و تفاعل القدرات المعرفية و الحسية، لتبتكر أداة الاستمتاع بالوجود، مما يؤلف قدرة إرضاء الحاجة الاستطيقية.

لقد ظهرت قدرة إرضاء هذه الحاجة لدى بيولوجية الإنسان، و بدرجة أقل عند بعض الحيوانات الأخرى، كحاجة تأصلت في سيكولوجيته، ذلك عن طريق ابتكار آلية تجاوز ملل و عبث الوجود، فقدرة الاستمتاع به. تحقق ممارسة هذه القدرة منح قيمة إلى وعي الذات بذاتها. فيحرك الوعي بدوره قدرات الفكر الذي يقوم بابتكار سلوكيات و أدوات استمتاع الذات لذاتها. و التي تتمثل بمصنعات و سلوكيات كالرقص و النحت و الرسم و الغناء و الطعام الشهي و النبيذ و الحب و الجنس المهذّب و تجميل البدن، و غيرها كثيرة.

إذاً، الحاجة الاستطيقية هي الوعي بالملل و عبث الوجود، و ابتكار و ممارسة قدرات الاستمتاع بوعي الوجود. و لا يكون إرضاء هذه الحاجة امتداداً إلى الحاجتين الأوليين، و إنما هي مضافة إليهما. إذاً، عندما يؤمن الفرد إرضاء الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية، يؤمن سعادة الذات. و عندما يؤمن إرضاء الحاجة الاستطيقية تكون الذات قد حققت تجاوز واقعية ملل الوجود، و ابتكرت ظرف الاستمتاع كبديل يغني الوعي بالوجود، و يمنحها قيمة ذاتية لذاتها. فالفكر هو الذي بدأ يبتكر مصنّعات الاستمتاع، و صيغ التعامل معها و تنوعها، و هو الذي يمنحها قيماً و أفضليات، ذلك أن قدرات الفكر تعي أهمية ابتكار الوجود في المخيلة، و تمنحه القيمة المناسبة. فيستنفد الفكر طاقات جمّة في تهيئة المصنعات التي يسخرها في استمتاع سيكولوجية الذات، التي تستمتع الذات بوجودها، بقدر ما يتجاوز الفكر ضروريات الوجود البيولوجي. ويكون هذا الوجود وجوداً مبتكراً، بقدر ما يمنح قيمة لوجود الذات. غير أن هذا الوجود المبتكر، هو في محض المخيلة التي تتفرّد بها الذات، و إن تكمن أدوات و مصنّعات إرضائه خارجها في واقع التفاعل بين مادية أداة الاستمتاع المبتكرة، و القدرات الحسية و المعرفية التي تحقق تفعيل إرضاء الحاجة الاستطيقية.

و ما إن ترتبك هوية الذات، تقدم إحدى مقولتي الحاجة القاعدية، أو كليهما، و تعطل تفعيل قدرات إرضاء الحاجة الاستطيقية، كما تعطل قدرة الاستمتاع بالوجود، فتنتج حالات اجتماعية سيكولوجية مريضة؛ تعجز عن إحداث التطور المعرفي و الاجتماعي و التكنولوجي، فتجمد تطور المصنّعات و تلتزم بأشكال و نصوص معينة، بعد أن تعتبرها مقومات في هويتها، و تقدسها، لتصبح غير قابلة للتغيير. نذكر منها أشكال المعابد و الملابس و نوع الطعام، و غيرها من المقدسات التي تجمد تطور الفكر، و تعجز عن إحداث توافق مع التطور التكنولوجي، و ابتكار التطور نفسه.

إنها، بمعنى آخر، حالات تتصف بانهيار الذوق، و الرجوع إلى أشكال الماضي و أيديولوجيات أصولية، و هوس هموم البقاء. فتبتكر لنفسها قوى متخيلة تحتمي بها

كالألهة، و العوالم السرمدية القائمة تحت الأرض أو فوق الغيوم. تلك هي الحالات الأيديولوجية التي تظهر عندما يتغلب إرضاء الحاجة الرمزية على إرضاء الحاجة الاستطيقية.

و بالعودة إلى الاستطيقية كمصطلح، نشير إلى أن ألكسندر غوتليب بومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) (١٧١٤ ـ ١٧٦٢)، ابتكره و سخّره كدلالة على الإدراك و الحس بالجمال، كما لو كان مرادفاً لظاهرة الجمال في سيكولوجية الإنسان. و قد اتبعه فيما بعد عدد كبير من الباحثين، في تسخير المصطلحين: الاستطيقية و الجمال، كما لو كانا مرادفين الواحد للآخر. بينما يسخّر هنا المصطلح الأول كدلالة على حاجة الاستمتاع بالوجود، التي تأصلت في سيكولوجية الإنسان و وعيه لهموم الوجود. في حين يسخّر الثاني، الجمال، بكونه قدرة الحسي و المعرفة التي تتمتع بها قدرات سيكولوجية الذات، من خلال وعي التمتع بصفة الأبتمال (optimality) في الشكل المتعامل معه، من جهة، و قدرة القدرات المعرفية و الحسية للذات على ترجمة هذا الشكل و الاستمتاع به، من جهة أخرى.

إذاً نستطيع أن نفهم مصطلح الاستطيقية هنا بأنّه وعي سيكولوجية الذات بضرورة تجاوز ملل و عبث الوجود، و ابتكار أداة إرضاء هذه الحاجة، بينما الجمال هو الحس و الاستمتاع بالشكل المبتكر الذي يحمل صفة الأبتمال التي تنسب إلى شكل المصنع، بقدر ما يحمل من توازن للتفاعل بين إرضاء الحاجة و جهد تفعيل التكنولوجيا المسخرة في تصنيع الشكل، و التعامل معه.

يولد الإنسان مع جينات تتمتع بقدرات الوعي بصفة الأبتمال، و قدرة تحقيق هذه الصفة في المصنعات التي يصنّعها و يسخّرها في معيشه. إلا أنها قدرة، يتعين تربيتها و ترويضها و تهذيبها، و في الوقت نفسه، حمايتها من متطلبات الحاجتين الأخريين، و قدرة هيمنتهما عليها، و بالتالي تعطيلها أو إفسادها. فإرضاء الحاجة الاستطيقية يفسد بقدر ما تسخَّر أشكال لا تتمتع بصفة الأبتمال، و تكون مبتذلة و ملهوجة.

إن استقلال القدرات الاستطيقية، و الاستمتاع بالوجود، ليس ضرورة وجودية فحسب، بل، إن تطور حضارة الإنسان ما هو إلا تربية و تطوير القدرات الحسية الاستطيقية، بهدف الاستمتاع بالوجود. لأنّ قصور هذه القدرات يؤلف حالة عجز وجودي، و وعي مأساوي خانق. و إذا عجز المجتمع عن وعي عبثية هذا الوجود، يصبح وجوداً باثولوجياً، مريضاً.

يعتبر إرضاء الحاجة الرمزية، العدو الأول و المثابر و الأناني ضد إرضاء الحاجة الاستطيقية. كذلك يؤلف إرضاء الحاجة النفعية بلهوجتها و ابتذالها و سوقيتها عدواً آخر ضد إرضاء الحاجة الاستطيقية. غير أنه لا يعم و لا يصرّ، و حتى إن فعل ذلك، فهناك دائماً فجوات في الحاجة النفعية، تلتجئ إليها الاستطيقية، و تستمتع ضمن ساحتها، فترضي ذاتها. إذ إن المصنّعات التي ترضي الحاجة النفعية، مثل صحن الطعام و العربة و اللباس، لا تصرّ على الاكتفاء حصراً بأداء وظيفتها النفعية. و لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الحاجة الرمزية، لأنها إن فسدت و عمّت و هيمنت، لا تمنح فرصة أو مجالاً لغيرها في ساحة إرضاء مركب الحاجة. فمثلاً لا يجد المؤمن المعابد التي تتصف بأشكال خرقاء، كقالب الجوامع التي شيدت منذ العشرينيات من القرن الماضي، أشكالاً ملهوجة، و إنما مقدسة. و تتمثل هذه الحالة بالمجتمعات التي تقودها كلجريات (Cultures) أصولية، و في مراحل الموجات الدينية المتشددة، و مجابهة هموم و استبداد السلطة الفاسدة، و غيرها من مآسي هموم الجماعة. فتهيمن متطلبات هموم هوية الذات على إدارة المعيش، و تختزل هموم الوجود برهبة الوجود نفسه، من حيث إدامته و زواله. فتصبح هوية مهزوزة عاجزة، تبتكر قوى لأشباح تحتمي بها، و تنزلق، بالتالي، في متاهات عالم الأرواح و الجن و الآلهة و المعجزات، و غيرها من الأوهام المبتكرة. إن واقع الحياة يصبح عبثاً و تعباً إذا هيمنت النفعية، و الحياة كلها تصبح عبثاً إذا ما هيمنت الرمزية، ذلك بقدر ما يكبت و يسكت إرضاء الحاجة الاستطيقية.

و تجدر الإشارة إلى أن وجود الفرد الإنسان لا بد من أن يكون ضمن مجتمع، فهو فرد يتمتع بالتفرد، و يعي تفرده و وحدته. و من الضروري أن يكون ضمن الجماعة، و إلا عجز عن إدامة الوجود.

وعليه، سيكون من المفيد أن نبيّن بعض المبادئ السوسيولوجية التي تهمنا ضمن سياق هذا البحث، بصيغ مختزلة، و بالمفهوم و الصيغة المعتادة الأكاديمية، حيث أصبح مصطلح السوسيولوجيا، مع الاستعمال الأكاديمي، يشير إلى دراسة الصيغ و المعاهد و الوظائف و العلاقات المتداخلة بين الجماعات ضمن مجتمع الإنسان.

تتألف العلوم الاجتماعية من الملكات المعرفية التي تسعى، بدرجة ما عن طريق المنظومات و الصيغ الموضوعية، إلى دراسة علاقات و حركات البنى الاجتماعية. بهدف تأسيس معرفة يمكن فحصها. تتمثل هذه الدراسات بالعلوم الأنثروبولوجية و السوسيولوجية الاجتماعية، و الاقتصاد و العلوم السياسية و بعض النواحي اللغوية و المعرفية الأخرى.

تهدف هذه العلوم إلى تعزيز التفهم الذاتي للعلاقات الاجتماعية و دور الفرد في الدورة الإنتاجية، و غيرها من فعاليات ضمن إدامة المجتمع. كما يؤلف علم الاجتماع (Social Science) عنواناً عاماً لدراسة المجتمع و العلاقات الإنسانية. و مصطلح المجتمع (Society)، ترجمة إلى اللاتينية (Societas)، من «socio»، وهو يعني الاشتراك أو الاتحاد. وتتألف الجماعة من المجموع العام للأفراد، و هو التجمع الطوعي لمجموعة هؤلاء الأفراد، الذين يشتركون بهدف موحد. و هو مركب غالباً معطى مع الولادة.

أمّا هنا، فنحن نعرّف المجتمع بكونه مجموعة من الناس تشترك بمجموعة من الكلجريات، التي تؤلف مجتمعةً أيديولوجية المجتمع، حيث تستوطن مجموعة ما منطقة معينة، و يشعر أفرادها بأنهم يكوّنون كياناً متحداً و متميزاً. و يشير المصطلح أحياناً بصيغته الأقل شمولاً، إلى ترابط اجتماعي أو تبادل متداخل عام، كمجتمع من الأصدقاء مثلًا. و يقترح ألتوسير (Althusser)، أن استعمال مصطلح المجتمع يتألف من ثلاثة مستويات من العلاقات الاجتماعية: اقتصادية، و أيديولوجية و سياسية.

لقد أدخل هذا المصطلح في المعجم السوسيولوجي من قبل بيتر برغر (Peter Berger) و توماس لوكمان (Thomas Luckmann)، اللذين جمعا بين تنظير دوركهايم و جورج ميد (George Mead). و يفترض المبدأ الذي جاءا به، بأن النظام الاجتماعي هو ابتكار إنساني، و في المفهوم نفسه، أن الفرد الإنسان هو حصيلة اجتماعية. و قد تطورت السيكولوجية الاجتماعية بدرجة كبيرة، بعد ذلك، و ركزت أعمال جورج ميد الطليعية، على أهمية دور سيكولوجية الفرد المتفاعلة ضمن التكوين الاجتماعي.

يرقد موضع السيكولوجية الاجتماعية في حيز بين البيولوجيا و العلوم الاجتماعية. و تسهم كل من رؤى النشوء، الجينية و الفيزيوبيولوجية (physiobiological)، في فهم كيف أصبح الإنسان، الإنسان العاقل، كما هو، نوعاً من الحيوان الاجتماعي. كما تقرر تحدياته إلى أي مدى، تتأثر بقوانين النمو البيولوجية بكون الإنسان جنساً و فرداً اجتماعياً. و لكي يستطيع أن يتكيف، و يبتكر الكثير من معالم و مصنعات البيئة المعمّرة التي يعيشها، و التي تشمل ليس فقط الاجتماعية منها، بل كذلك البيئية، السيكولوجية و المادية، بما في ذلك مختلف المصنّعات المادية، و قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر مع تفاعل الجينات التي يحملها. يبتكر الإنسان الكلجر المعينة، لمجابهة الحالة المعينة، في ظرف المجابهة. و يتمكن عند ذاك، من تحقيق البقاء، و تطوير المجتمع، و تطوير قدرات الذات كفرد حر، قائم بذاته و لذاته. فيكون قد سخّر قدرات الابتكار، و ابتكر صيغ لكلجريات (cultures) جديدة، تقود كلجريات الدورة الإنتاجية، و ما

تتضمنه من حركات و علاقات إدارة بيئة المعيش. إنها مجالات لخيارات كلجرية اجتماعية، تبتكرها قدرات الابتكار التي تتمتع بها، و قدرات السيكولوجية التي تقبلها و تتعايش معها.

لذا، يتعين على السوسيولوجيين أن يبحثوا عن صيغ وعي الأفراد للأحداث الاجتماعية و المادية، و صيغ تفعيل الدورة الإنتاجية. و كيف تسبب مسبباتها و تبتكر أهدافها، و قيمها، و معاييرها التي تتطور، في تفاعل مع خصوصية رؤى ذاتية الفرد المبتكر و ذلك المتلقي، ضمن تفعيل الدورة الإنتاجية للمجتمع نفسه.

هنالك مؤشرات اجتماعية (social indicators) كثيرة يمكن رصدها و قياسها، تعبّر عن قدرات الابتكار و التغيير الذي تسببه، لعل أهمّها، أشكال المصنعات و وظائفها بعامتها. من بينها معالم المدينة، حيث تفصح عن كفاءة الحرف و القيم التي يمنحها أفراد المجتمع الذين يقودون الدورة الإنتاجية، و التي يسخّرونها في إرضاء مركب الحاجة. فتتمتع أشكال المصنّعات، ضمن صيغ الإنتاج الحرفي، سواء في المجتمعات المتقدمة أو تلك البدائية، بقدر مناسب من صفة الأبتمال. و ذلك بسبب آلية التصحيح الذاتي الذي تتمتع به مختلف صيغ الإنتاج الحرفي.

إلا أنه مع الثورة الصناعية، و ابتكار المكننة، و مع المعاصرة حيث ظهر الفرد المتشخص (individuated)، و ظهرت معه صيغ من الإنتاج تفتقد آلية التصحيح الذاتي. أصبح الإنتاج، بسبب هذا العوز، يعجز أحياناً عن تحقيق صفة الأبتمال. فظهر الشكل الأخرق للمصنّعات، و ملأ البيئة. و تلوّثت معه الرؤى البصرية لمعالم البيئة المعمرة.

و لا تؤلف قدرة ابتكار الأشكال الخرقاء، لمعالم البيئة المعمرة، و قدرة إدامة المعيش مع هذا التلوث البصري، دلالة واضحة على تدني قدرات الابتكار فحسب، بل تتعدّى ذلك إلى ما هو أهم، لتدل على عجز سيكولوجية ذات الفرد و قيادة المجتمع عن مقاومة و رد مسببات التلوث البيئي. و عليه، يعبر ابتكار الكلجريات الصالحة منها أو الفاسدة، عن كفاءة أو تدني و فساد قيادة المجتمع التي تقود و تبتكر الكلجريات. كما يعبّر تباين هذه الحالات عن صيغة دور هذه القيادة في إدامة و تطور حضارة الإنسان.

١ ـ البيوسوسيولوجية

استحدثت مؤخراً ملكة (faculty) أكاديمية، انبنت على مبدأ يقول إن كل سلوكيات الحيوان و الإنسان تستند جوهرياً إلى أنظمة/ شفرات جينية تكيّفت ضمن تاريخ تطور

آلية الاصطفاء الطبيعي. و قد نظّر و عمم هذه النظريات، العالم البيولوجي إدوارد ولسن (Edward Wilson)، الذي ابتكر مصطلح البيوسوسيولوجية (Biosociology)، في كتابه *The New Synthesis* الصادر عام ١٩٧٥، و اعتقد أن كل العلوم البيولوجية ستعتبر في الحصيلة فروعاً في البيوسوسيولوجية. و من ثم طوّر رتشارد دوكنس (Richard Dowkins)، هذه الرؤى في كتابه الجينات الأنانية (*Selfish Genes*) عام ١٩٧٦.

لقد بيّنا سابقاً أن مختلف سلوكيات الإنسان انبنت، بعد أن تجاوز الإنسان العاقل المتصلة الطبيعية، بتفاعل الفكر مع الجينات. و لذا أصطلح على هذه السلوكيات بـ «كلجر» (culture)، فهذا المبتكر الذي يحققه فكر الإنسان هو الذي يقود سلوكيات مجتمع الإنسان. و يؤلف مجموع الكلجريات المبتكرة أيديولوجية المجتمع، أو الجماعة.

تأسس مصطلح «السوسيولوجيا» (sociology) من أصل لاتيني، من «socio»، التي تعني المزاملة، التصادق، و الترافق، مرفقة بـ «logos»، التي تعني المعرفة. و قد ابتكر أوغست كونت (August Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، و هو رياضي و فيلسوف و مؤسس الفلسفة الوضعية (positivism)[١]. تعتبر السوسيولوجية علماً جديداً، يعالج الظواهر الاجتماعية، و يؤكد العلاقات و الحركات ضمن الدورة الإنتاجية، إضافة إلى مجموع الكلجريات التي تقود إدارة سلوكيات المجتمع، أفراداً و جماعات.

لقد تحررت السوسيولوجيا كثيراً من قيودها الأيديولوجية في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، و ظهرت في دراسات ماكس فيبر (Max Weber) (١٨٨١ ـ ١٩٦١)، و إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧). إلى جانب هربرت ميد (Herbert Mead)، الذي وضع الأسس النظرية للقواعد السيكولوجية ضمن العلوم السوسيولوجية.

يمكننا القول، اذاً، إن هؤلاء العلماء الثلاثة، هم الذين وضعوا المبادئ العامة لدراسة السوسيولوجيا، و إن كان لكل منهم مفهوماً خاصاً للمجتمع يميز مبادئه، حيث يفترض المفهوم الأول، ماكس فيبر، أن موضوع السوسيولوجيا هو التعرّف و دراسة بنيوية المجتمع (social structure)، باعتبار أن هنالك أنماط للعلاقات، تتمتع باستقلالية عن الأفراد أو الجماعات، بالرغم من أن موقع كل منها في هذا التركيب الاجتماعي

---

(١) الفلسفة الوضعية (Positivism)، تعتني بالظواهر و الوقائع اليقينية، تهمل كلّ تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة.

يكون مستقراً نسبياً، و ذلك في أية مرحلة من مراحل تطور المجتمع. مثلاً، العلاقة العائلية التي تربط بين أفراد العائلة: الأم و الأب و الأطفال، و التي تدوم كماً من جيل إلى آخر.

كما يفترض المفهوم الثاني، الخاص بدوركهايم، أن موضوع السوسيولوجيا الصحيح يكمن في شيء يمكن أن نصطلح عليه، هو التمثيل الجماعي (collective representation)، أي معاني و طرق تنظيم معرفي للعالم الذي يستمر وجوده، فوق و بالرغم من الأفراد الذين يجتمعون ضمنه، و الذين يؤلفون مفردات المجتمع. فمثلاً، تؤلف اللغة مثالاً براديمياً (paradigm)، فهي منظومة قائمة قبل ولادة الفرد، و تدوم بعد وفاته. و بصفتنا أفراداً يمكن لنا تغيير البعض القليل فيها.

أما جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) (١٨٦٣ ـ ١٩٣١)، و هو فيلسوف من المدرسة الشيكاغوية، و من بين أهم مؤسسي الفلسفة الذرائعية (pragmatism)، التي تأخذ من النتائج العلمية مقياساً لتحديد الفكر الفلسفي و مصداقيته، فتتركز فلسفته حول تطوير نظرية ظهرت في كتابه *Mind, Self and Society* عام ١٩٣٤، الذي وضع فيه أسس مبادئ سوسيولوجية السيكولوجية الاجتماعية (sociological social psychology). و أكد أهمية تحليل التجربة ضمن المخاض الاجتماعي، و أهمية اللغة، و مؤشرات الحوار، حيث تأخذ الذات دورها الاجتماعي، ضمن سيرورات التفاعل الاجتماعي، و التأمل، و التفكر المتبادل للذوات المتفاعلة، و مركزية الفعل.

لقد اتصفت أعمال ميد بكونها تصنف و تدل على «النسبية الموضوعية»، حيث تشير إلى موضوعية نسبية الرؤى (objective reality of perspectives)، إذ هناك احتمال لوجود رؤى متعددة للواقع، تختلف باختلاف الظرف والرؤيوي (perception). فتظهر كتابة التاريخ في زمن معين، تسجيلاً لرؤى خاصة بذات حاضرة آنذاك.

٢ ـ مرض قدرات الابتكار

تمرض قدرات الابتكار كغيرها من القدرات التي يتمتع بها الفكر، أو تكون كذلك عندما يولد كيان الفرد المعين في بيئة مريضة، فتتربى قدراته المعرفية والحسية، منذ الطفولة ضمن سيكولوجية و تربية مريضة. و تنكر أن لذاتها قيمة بذاتها، لذا تعجز عن التفكر بإرضاء الحاجة الاستطيقية. فيؤلف هذا وجوداً مريضاً و مشوّهاً و كئيباً، لأنه يعجز عن منح قيمة لذاته، و إيجاد ظرف استمتاعها.

لذا، إذا مرضت سيكولوجية الذات، ستلد بيئة مريضة، و تعيش مع بيئة كئيبة، فلا تعي ضرورة استمتاع الذات، و تنكر هذه الضرورة الوجودية، بقدر ما تتغلّب قوى إرضاء الحاجة الرمزية على الذات، فتهرب عندئذ من واقع ملل الوجود و عبثيته، وتبتكر لنفسها قوى شبحية تستعين بها، و تفترضها قائمة فوق الغيوم و بينها، أو داخل القبور، و تمنحها قدرات قوى خارقة. كما تفترض أنها تتمتع بقوى خارقة. فتبتكر طقوس التوسل و العبادة و جلد الذات، المتمثلة بالصيام و الصلاة و الحج و إهانة كيان الذات كاللطم و الزحف على الركاب، و مواجهة جدار تقدسه و تبكي و تشكي آلامها أمامه، و عبادة القبور و رفاتها و عظامها، و غيرها من الطقوس الكثيرة. فتعيش الذات، في هذه الحالة، أوهاماً مأساوية و طقوساً مذلة.

إنها سيكولوجية تمنح متطلبات الحاجة الرمزية حق تعطيل إرضاء الحاجة الاستطيقية، فتجعل الوجود غير واعٍ بأنه بات وجوداً مريضاً ناقصاً. فتستبدل الرقص بالحج، و النبيذ بالصيام، و الغناء بالصلاة. و تبتكر الملائكة و الآلهة و العفاريت و الشياطين و التنانين (dragons)، ككيانات ليس لها وجود حقيقي إلا في ظلمات المخيلة.

٣ـ المصنّعات الخرقاء

بقدر ما يكون معيش الفرد أو الجماعة ضمن بيئة مؤلفة من مصنّعات خرقاء، لا يعي بفسادها و لا يرفضها، تفسد قدرات الحس الاستطيقي. و قد باتت الكثير من البيئات المعمّرة، ملوثة بصرياً منذ بداية القرن العشرين. و تكيفت سيكولوجية أفراد مجتمع هذه البيئات مع هذا التلوث البصري، الذي عطّل و عتّم القدرات الحسية الاستطيقية. في المقابل، بقدر ما يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية، و تستمتع الذات بوجودها، تكون قد منحت قيمة لذاتها، خارج الوجود البيولوجي المعطى مسبقاً من قبل الجينات. و خارج ضروريات الوجود القاعدي، المؤلف من الحاجتين النفعية و الرمزية.

فإرضاء الحاجة الاستطيقية ليس حركة بين الحركات المتعددة التي تؤمّن إدامة الوجود، بل إنه موجود خارجها، لكنه يتوافق و يتناقض معها تبعاً للحالة. فهو ابتكار وجودي لا يتمتع بقدراته، سوى الإنسان، و قليل من الحيوانات المتقدمة و بصيغ محددة. و بقدر ما يصبح الفكر حراً من هموم الحاجة القاعدية، و يتجاسر و يطلق و يطور قدراته الابتكارية، يستطيع أن يبتكر الجديد من صفات الأشكال المبتملة، و يستمتع بها، لذا فإنّ الفرد هو الذي يبتكر و المجتمع يهيئ ظرف النقلة لابتكار الجديد.

الاستطيقية، إذاً، هي ليست علم الجمال كما ظهرت في أول تعريف للمصطلح، و كما يعتقد الكثير من المنظّرين، أو كما وصفها بوركهارت. فلم يكن ذلك تعريفاً دقيقاً، لأن التعامل مع الشكل و الحس به، يفترض مسبقاً وجود الشكل، و من ثم قدرة الحس به. إن الحس بالشكل المبتمل، و منحه قيمة استمتاعية يؤلف الوعي بالجمال.

لذا علينا أن نتوخّى الدقة، و نقول إن الاستطيقية هي ظاهرة البحث عن الاستمتاع، تهدف إلى تجاوز ملل الوجود، و منح الذات قيمة لذاتها.

يولد الإنسان مع دماغ يتضمن تركيباً بيولوجياً، و في قدرته التفكر و التذكر، إلا أن هذه القدرات تبقى غير فعّالة، فعلى المجتمع و الفرد أن يعملا على تدريب وتربية هذه القدرات، ليصبح فكراً فعّالاً، و يتقبل الواقع بصيغ موضوعية، فيرتقي بالقَدَر نفسه إلى العقل.

قال المعرّي بما معناه: «الإنسان نوعان: عقل بلا دين، ودين بلا عقل»، الأمر الذي يعني بقدر ما يُعَطل الفكر عن حرية التفكر، و يُفرض عليه الالتزام بمعرفة خارج الفكر و خارج عالم الوجود، و يتقبل هذه الرؤى ويخضع لها، يكون بذلك قد فقد قدرة الابتكار و التفكر.

من هنا يصبح ملتزماً بعقيدة، و يكون إنساناً بلا عقل، و في المقابل بقدر ما يعتبر أن مصدر المعرفة هو حصراً تفاعل قدرات الفكر مع البيئة الاجتماعية و الطبيعة، فيسائل و يشك، فيكون قد أصبح فكراً غير معوق، و لذا عقل بدون التزام أو دين.

مقدمة

أولاً: الحاجة عند الإنسان

يولد الإنسان مع نقص متأصل في كيانه البيولوجي، من غير استراتيجيات موروثة تؤمن له تعامل مناسب مع متطلبات البيئة، أي إرضاء الحاجة المركّبة، لتأمين البقاء (existence)[1]، و إدامته. لذا عليه أن يبتكر استراتيجيات جديدة تكون حصيلة لتجربة عملية، و لمعرفة تراكمية، يبني عليها مرجعية معرفية يسخّرها في تعامله اليومي، سواء مع الظواهر الطبيعية أو العلاقات الاجتماعية، و بهذا يرضي متطلبات الحاجة المركّبة التي تؤمن قاعدة البقاء البيولوجي، و يتضمن: إدامة البدن، و النمو، و التكاثر. كما أنها تتضمن الوعي بهذا البقاء، فيتداخل مع تأمين الوجود (being)[2]، و هو الوعي الذاتي بهذا البقاء.

تتألف الحاجة المركّبة عند الإنسان من ثلاث مقولات متداخلة و متفاعلة و هي: النفعية و الرمزية و الاستطيقية، لكل منها وظيفتها الوجودية: الحياتية و الاجتماعية. و الحاجة عند الإنسان بطبيعتها مركبة، أو أخذت صفة الكيان المركب في سياق تطور ظهور الإنسان للوجود. و تعيّن على الفرد إرضاء كل منها ككيان قائم بذاته، كما يوازن بين وظائفها و أداء إرضائها، باعتبارها كياناً مركّباً بالضرورة. و لذا اصطلحنا على مجموع هذه الحاجات الثلاث بالحاجة المركبة.

١ ـ **الحاجة النفعية**: إن وظيفة (function)[3] الحاجة النفعية هي تأمين بقاء البدن، و إدامته و نموه و تكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل و الحماية و الراحة البدينة

(١) و هو البقاء البيولوجي المتوارث.

(٢) و هو البقاء الواعي بذاته، الذي يتضمّن الإرادة التي لها دور في صياغة نوعية هذا البقاء.

(٣) الوظيفة في تأمين البقاء، هناك ثلاثة أنواع من الوظائف: النفعية و الرمزية و الاستطيقية.

و ملجأ المعيش اليومي. و لذا تفترض متطلبات الحاجة النفعية، و الوعي بها، و التعامل معها، استحداث المصنّعات و السلوكيات التي تؤمن إرضاء متطلبات هذه الحاجة.

٢ ـ الحاجة الرمزية: إن وظيفة الحاجة الرمزية هي إرضاء متطلبات الحس السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها، حيث تحدد هذه العلاقات موقع و مقام الذات بين الأشياء و الظواهر الطبيعية، و بين العلاقات و التراتبيات الاجتماعية (social stratification or social hierarchy). كما أنها الوعي السيكولوجي الذي يواجه و يعالج مسألة بقاء و زوال كيان الذات، أي الوعي الوجودي بالحياة و الموت. و إضافة إلى الوعي بموقع هوية الذات بين الأشياء في واقع عالمها الوجودي، تعبّر المخيّلة عن وجودية هويتها بصيغ متعددة، و من بينها إدامة الوجود في المخيّلة، أي امتداده في الزمن خارج حياة الفرد المعين، الذي يتحقق بصيغ متعددة، منها إنجاب الذرية التي تقترن بحاضر وجود الذات. و تبتكر المخيلة مآثر تستمر في الزمن و تمتد فيه، كالأعمال الفكرية و الفنية و التعمير والشواهد. و تباعاً، عن طريق هذه الإجراءات، تمتد مآثر الهوية في زمن المخيلة. التي تسعى بالتالي إلى ابتكار عوالم لاحقة، خارج و ما بعد واقع الوجود الدنيوي، حيث ينتقل إليها الوجود المتخيل. فيمتد كيان الفرد إلى تلك العوالم الأخرى. و قد ابتكرت مخيلة البشر صيغاً متعددة لتلك العوالم اللاحقة، اللادنيوية.

تؤلف هاتان الحاجتان: النفعية و الرمزية، بما نصطلح عليه بالوظيفة أو الحاجة القاعدية.

٣ ـ الحاجة الاستطيقية (Aesthetics): إن وظيفة الحاجة الاستطيقية هي إرضاء متطلبات سيكولوجية الفرد بالاستمتاع بالوجود، فتمنحه قيمة، و معنى وجودياً حسّياً مستمتعاً. بعد تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجة القاعدية، و بقدر تأمل الفرد في هذا الوجود، ستجد الذات المتأملة بأن حقيقة بقائها ليست أكثر من صدفة بيولوجية، أي أن بقاءها لا معنى له. و بعد أن يتحقق تأمين البقاء المريح، كتأمين الملجأ و الطعام و مقام مناسب للهوية، و تأمين إدامته، سيكون سؤال الذات: و ماذا بعد هذا البقاء غير الزوال؟! و لماذا هذا البقاء أصلاً؟ فهي ذات تتفرّد، من بين كافة الحيوانات الأخرى، فتسأل، و لذا تعي بحتمية زوال البقاء. و ستعي بأن البقاء طارئ، و ليس أكثر من حالة آنية، أو أن واقعه حالة لا معنى لها و متكررة و مملّة. كما أن التعامل مع الأشياء، سواء المصنّعة أو الاجتماعية أو الطبيعية، التي تؤمن إرضاء الحاجة المركبة، هو بالضرورة تعامل يومي، و دائم، و متكرر. و من دون هذا التعامل، يتعرّض البقاء للخطر، إن لم

يؤدّ ذلك إلى الزوال. لذا ما إن يتحقق تأمين البقاء بإرضاء الحاجة القاعدية، ستملّ سيكولوجية الفرد من تكرار التعامل، و يصبح الوعي بالوجود حالة مملّة، بمعنى أن واقع تأمين البقاء البيولوجي حالة مملّة و عبثية، و هذا بقدر ما تتأمل فيها مخيلة الذات الواعية بوجودها، و سواء أكانت هذه الذات واعية بواقع عبثية البقاء أم لا. و ربما سيكون من العبث أن نسعى لنجد وصفاً واقعياً لعبثية الوجود، من دون التشبث بأوهام و خداع ذاتي، كما نجدها عند غالب الأديان في ابتكارها لعوالم أخرى، أي، ابتكار خلاصيات (salvations) لهذا الواقع الوجودي. و خلافاً لأوهام هذه الخلاصيات، نجد وصفاً دقيقاً و جميلاً و واقعياً، في ملحمة كلكامش(٤)، حيث تنصح صاحبة الحانة الملك كلكامش و تقول له:

«إلى أين تسعى يا كلكامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

حينما خلقت الآلهة العظام البشر

قدّرت الموت على البشرية

و استأثرت هي بالحياة

أما أنت يا كلكامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام

و كن فرحاً مبتهجاً نهار مساء

و أقم الأفراح في كل يوم من أيامك

و ارقص و العب مساء نهار

و اجعل ثيابك نظيفة زاهية

و اغسل رأسك و استحم في الماء

و افرح الزوجة بين أحضانك

و هذا هو نصيب البشرية»(٥).

---

(٤) ملحمة كلكامش هي ملحمة سومرية مكتوبة بخطّ مسماري على ١٢ لوحاً طينياً، اكتُشِفَت بالصّدفة عام ١٨٥٣ في نينوى ـ العراق (المكتبة الشخصية للملك الآشوري آشور بانيبال). والألواح الطينية التي كُتِبَت عليها الملحمة موجودة اليوم في المتحف البريطاني. وهي مكتوبة باللغة الأكادية و تُعدُّ من أقدم القصص التي كتبها الإنسان.

(٥) طه باقر، **ملحمة كلكامش**، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

الصورة الرقم (م ـ ١)
كلكامش



ذلك هو واقع البقاء الواعي بعبثية الوجود. و هكذا أقدمت المخيّلة التي يتمتع بها جنس الإنسانيات، و سخّرت ما ورث من قدرات في التصور، و فاعلها، فاستحدثت منحى الاستمتاع بهذا الوجود، و منحته معنىً و قيمة. و أخذ هذا نهجين، أو ما يمزج بينهما، و يوافقهما: من جهة أخذ منحى نهج الاستمتاع بالبقاء القائم و الدنيوي، حيث تقدم المخيلة على ابتكار سبل الاستمتاع و تنوع ممارساته، و تجعل منه وجوداً ممتعاً، و لذا يكتسب معنى و قيمة. فتستحدث المخيلة في وجودها الدنيوي مفاهيم و أيديولوجيات و طقوساً تسخّرها لدعم قدرات ممارسات الاستمتاع، كما في ملحمة كلكامش، أمام الوعي بالوجود أن تعمّ الأفراح في كل يوم من أيام الوجود، مع رقص و ألعاب المساء و النهار، و أو مصير كآبة الوجود. من جهة ثانية تقدم المخيلة على نهج استمتاع مؤجل، يتحقق في عالم أخروي، فاستحدثت عالماً آخر خارج وجودها الدنيوي، تؤمن لنفسها من خلاله بقاءً أزلياً، أو وجوداً ممتعاً، و يوفر لها كل ما تشتهي من الملذات التي يمكن لها أن تتصورها بعد أن تنطلق في مشتهياتها إلى أبعد التصور. تقدم، ضمن وجودها الدنيوي و تستحدث مفاهيم و أيديولوجيات و طقوساً تسخّرها لدعم الوصول إلى ذلك

العالم الأخروي، حيث سيحصل الاستمتاع المؤجل. و هناك في ذلك العالم المتخيَّل من قبل الذات توجد «متعة الملبس» و «جنّات و عيون» و «متعة الجنس»[٦].

إن التعامل المكرر مع الأشياء نفسها و العلاقات في المعيش اليومي، يسبب الملل و الضجر لدى سيكولوجية الإنسان. لذا تولدت مع تطور فكر الإنسان حاجة مكملة، وظيفتها تخفيف حدة الملل و الضجر المقترن به. و تسعى وظيفة هذه الحاجة إلى سدّ النقص في وعي الوجود، و جعل المعيش المدرك مُحْتَمَلاً و مُمتِعاً. و هكذا تولدت الحاجة الاستطيقية، مع تطور و ظهور جنس البشر، لتخفف من حدة الملل الحاصل، و تتجاوز الضجر، عن طريق التنوع في أشكال الأشياء المصنعة، و العلاقات الاجتماعية، و التعامل مع تلك الأشياء الطبيعية و الموقف منها. و بهذا التعامل المتنوع تتهيأ فرصة الاستمتاع بالوجود. أو أكثر دقة، لقد ظهر منحى الاستمتاع بالوجود، و تطور و أخذ ينضج مع تطور ظهور الإنسان العاقل، و أصبح حاجة متأصلة في كيانه السيكولوجي.

لذا، كان على نمو و تطور دماغ الإنسان العاقل أن يستحدث منحىً جديداً لبقائه، فيسخّر المخيلة و يبتكر سبل الاستمتاع بهذا الوجود، ذلك أن الاستمتاع عند الذات الواعية بوجودها، ليس حاجة مكملة أو إضافية، و إنما أصبح أساساً في نقلة واقع البقاء من صيغته الطبيعية الحيوانية إلى تلك الإنسانية، و من بقاء يفتقر إلى معنى، إلى وجود مستمتع ببقائه. بمعنى آخر، أصبحت الحاجة الاستطيقية متأصلة في كيان وعي الإنسان.

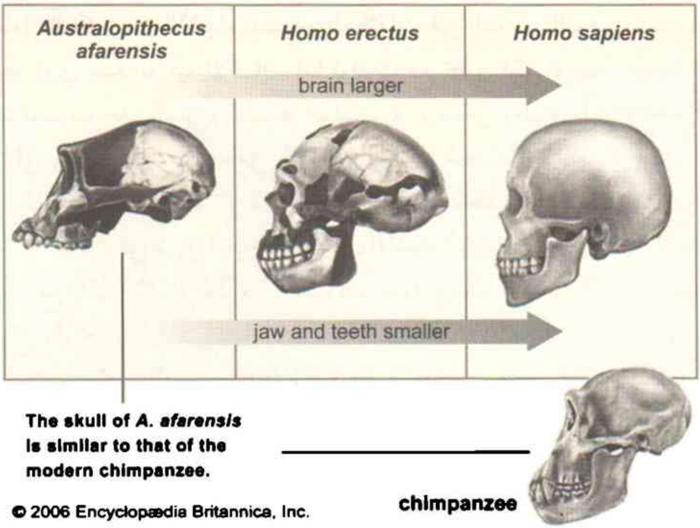
و هكذا ظهر من بين الإنسانيات الإنسان العاقل (homo sapiens)[٧] الذي يحمل بدناً جميلاً، و يلعب و يشتهي ما هو جميل، لا كحالات تصادفية أو مؤجلة ضمن خدعة ذاتية، و إنما كمناحٍ أصبحت متأصلة في كيانه البيولوجي. و من هنا ظهرت الحاجة الاستطيقية عند الإنسان كحاجة من بين الثلاث التي تؤمن الوجود، و بخلاف ذلك يصبح الوجود حالة بقاء عبثية.

---

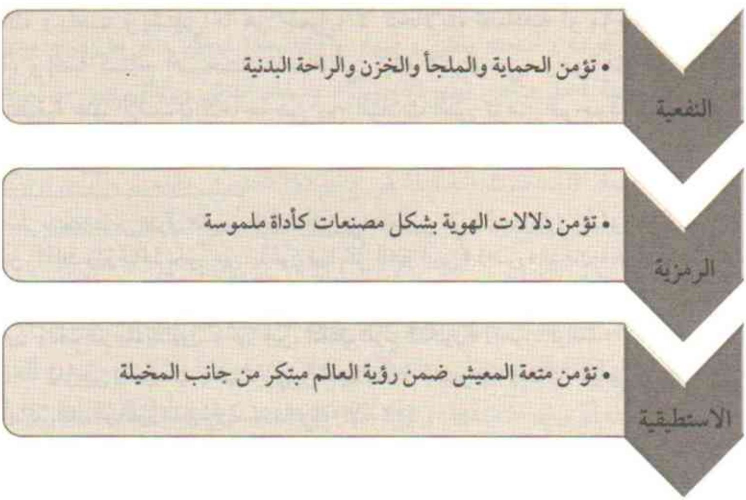
(٦) انظر مقتطفات من القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ. فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ. كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ. يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾ [«سورة الدخان،» الآيات ٥١ ـ ٥٥].
﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ. بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ. لا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلا يُنزِفُونَ. وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ. وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ. وَحُورٌ عِينٌ. كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [«سورة الواقعة،» الآيات ١٧ ـ ٢٣].
﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة،» الآية ٧٢].

(٧) الإنسان العاقل الأول، عاش في أفريقية قبل ١٦٠ ـ ٢٠٠ ألف سنة مَضَتْ، ويُقصَد من اسمه أنه الإنسان العاقل البكر. عُثر على بقاياه في إثيوبيا (الحبشة) عام ١٩٩٧ لكن لم يُكشَف عنها حتى عام ٢٠٠٣. وباستخدام التقنية الإشعاعية لتحديد العمر قُدّر عمره بين (١٥٤ و ١٦٠) ألف سنة.

الصورة الرقم (م ـ ٢)
تطور حجم الدماغ (homo sapiens)



اللوحة الرقم (م ـ ١)
أصناف الحاجة ووظائفها



اللوحة الرقم (م ـ ٢)

العلاقة بين الحاجات الثلاث



ثانياً: المعرفة المكتسبة و تأمين البقاء

لقد ولد الإنسان صياداً و مستوطناً بيئات متنوعة، و متجولاً فيها. و يتطلب تعامل الصيد، كما التجول في بيئات متنوعة، الفطنة و الانتباه الدائم، و تدريب الفكر على الانتباه، و إلا عجز الفرد عن تأمين البقاء. و بقدر ما أخذ تطور دماغ الإنسانيات في التوسع، أخذ يفتقد لبرمجة استراتيجية موروثة يسخّرها في تعامله مع ظواهر عالمه الخارجي. فأصبح لا بد له من اكتساب معرفة جديدة عن طريق التجربة، عوضاً عن تلك الاستراتيجيات التي أخذ يفقدها، و ذلك عن طريق ترويض الفطنة و اليقظة و الانتباه السريع، و تدريب فكر الذات و الذاكرة تدريباً دورياً، ليتمكّن من تسخير هذه الذاكرة و المعرفة، عند الحاجة، فيحملها و يتعامل بموجبها، سواء أكان فرداً أو جماعة. و يسخرها في مواجهة المفاجآت التي يتعرض لها عند تحقيق الصيد المجدي و الانتقال في بيئات متنوعة. بمعنى آخر، مع ظهور الإنسانيات ـ ورث الإنسان القدرات والإمكانيات الفكرية التي يمكن توسيعها و تدريبها و إنضاجها باستمرار إلى جانب اقتناء معرفة جديدة. فأصبح في قدرته اتخاذ القرار الإرادي السريع في مواجهات متعددة و في بيئات متنوعة، لذا تمكّن من الاستيطان في مختلف أرجاء الكرة الأرضية. و لولا وجود هذه القدرات الفكرية لفشل الصيد و التنظيم الاجتماعي، و تعرض البقاء للخطر و بالتالي الزوال.

ثالثاً: تجاوز الملل و حصول السرور

تؤلف الاستطيقية حاجة ضرورية في تأمين الوجود، تأصلت في التكوين السيكولوجي لدى الإنسان العاقل. و يؤدي إرضاؤه إلى تحقيق وظيفتين أساسيتين في كيان الإنسان العاقل:

١ ـ تجاوز ملل الوجود، و هذا ما أشرنا إليه سابقاً.

٢ ـ اكتسابه قدرات التعرّف إلى تنوع الأشكال و التعامل معها. و بقدر ما أخذ الإنسان العاقل يسخّر هذه القدرة في ابتكار أشكال جديدة، لمصنّعات و لممارسات، أمنت له بقاءً و تعاملاً أفضل مع متطلبات البيئة، سواء المستجدة أو التي يقوم باستحداثها، و المصنعة أو الطبيعية، اكتسب الدماغ قدرات تعرّف أوضح لواقعية أشكال الأشياء، أي قدرات اكتشاف الإمكانات التي يمكن له أن يبتكرها من الشكل القائم و يصنع منها أشكالاً جديدة لمصنّعات جديدة، أو يسخّر الشكل القائم الذي يحمله الشيء ليقوم بوظائف جديدة.

و هكذا أمنت هاتان الوظيفتان اللتان ظهرتا و نمتا مع الحاجة الاستطيقية، قدرات معرفة نشطة، و فطنة متكيفة، أهّلت الإنسان لتعامل معرفي متنوع و متكيف. و بقدر ما يتحقق مثل هذا التعامل يكتسب الوجود راحة البال و الاطمئنان ـ نتج هذا من قلق الوجود، بسبب فقدانه استراتيجيات موروثة للتعامل. و بقدر ما تتحقق راحة البال و الاطمئنان في ممارسات التعامل مع البيئة و المصنّعات، تستمتع الذات وتسّر بوجودها الواعي.

و بسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائم و الوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل بالنسبة إلى الإنسان من دون الوقوف على معرفة مستجدّة، مصدراً للحس بالملل. يترجم الدماغ هذه الحالة من التعامل، بحالة وجود مملّ، ذلك أن التعامل المتكرر لا يروّض الدماغ على المفاجآت و لا اليقظة المتطلبة لأخذ القرار السريع المناسب. فالإنسان أشبه بالنمر، يمتلك دماغاً قلقاً، يمل بسرعة إن لم تتغير بيئته، أو يقوم بتغيير سلوكياته، خلافاً للأسد، الذي لا يطلب التغير و لا التنوع، و يكتفي بما هو عليه، ما دام هناك طعام يكتفي به، فيسترخي(٨). لذا يؤلف مسعى الفرد الإنسان إلى تغيير البيئة، المصنّعة و الطبيعية، موقفاً طبيعياً نحوها، يولد مع ظهوره إلى الوجود.

---

(٨) Lyall Watson, Neophilia: *The Tradition of the New* (Chicago, IL: Sceptre, 1989).

كان ليال واتسون، الجنوب أفريقي، عالم نبات وحيوان وأحياء، فضلاً عن أنه أنثروبولوجي، ومؤلف عدة كتب الجيل الجديد (*New Age*)، من بينها كتاب الطبيعة الخارقة الأكثر شعبية ومبيعاً.

رابعاً: منحى التعامل مع متنوّعات

و هكذا اكتسب كيان الإنسان البيولوجي، تدريجياً، الميل إلى منحى التعامل مع متنوعات، يستحدثها أو يجدها قائمة في الظواهر الطبيعية فيفاعلها. و مع هذا أخذ ينمو عند الإنسان العاقل التوق إلى التنوّع منذ أن أخذ يظهر إلى الوجود، الأمر الذي يعني أن إرضاء مقولتي الحاجة القاعدية، النفعية و الرمزية، يتطلب ذلك التعامل اليومي مع المُصنَّعات، التي تتضمن تنوعاً دورياً و يومياً، حيث يواجه الإنسان تنوعاً و يتعامل معه. و هنا يكمن مصدر الحالة البيولوجية/ النفسية لإصابة الفكر بالملل إذا لم يتعرض لتدريب الفطنة. و عليه، أصبح موقف الإنسان العاقل من الوجود يتطلب التنوع و الاستمتاع كضرورة حياتية، و حاجة أساسية تأصلت في كيان وجوده السيكولوجي. ففكر الإنسان لا يرث استراتيجيات إرضاء حاجة التنوع و الاستمتاع، و إنما عليه، أن يبتكر مناحي الاستمتاع و أدواتها و سلوكيات التعامل معها، أسوة بمتطلبات مقولتي الحاجة القاعدية. و هو يحقق ذلك بموجب معرفة حدسية يبتكرها، و في تعامل حسّي تلقائي. تصبح الحاجة إلى التنوع و الاستمتاع بالحس، التي تؤلف أداة لإرضاء الحاجة الاستطيقية، متأصلة في تكوين سيكولوجية الإنسان العاقل.

و لكن سيكون السؤال المهم: كيف يتحقق هذا السرور في وعي الذات، و الذي يؤلف الأساس السيكولوجي للحاجة الاستطيقية، أو كيف يتحقق بالأساس الاستمتاع مع الأشكال القائمة في الأشياء، سواء المصنّعة أو الطبيعية؟ لا يهمنا هنا تلك الحالات و الآليات التي تسبّب السرور و القدرة على الاستمتاع بالوجود، المتمثلة بالصحة الجيدة و العافية، مثلاً، أو ذلك السرور الذي يحصل بسبب تحقيق التكاثر بهدف تمديد الوجود في الزمن. و لا يهمنا غيرها من العلاقات الطبيعية و الغرائز التي يرثها الإنسان العاقل بيولوجياً، و التي تهيئ له ظرف السرور. و إنما ما يهمنا منها حصراً هو التعامل مع المصنَّعات: تصنيعها و تسخيرها، كأداة توظف لتأمين سرور الوجود، حينما يسخرها الفرد كأداة في سلوكيات الاستمتاع بوجوده العيني.

لذا ما يهمنا أساساً هو تلك العلاقات بين الفرد و المصنّعات التي يصنعها، كيف يسخِّرها في تحقيق استمتاعه في الوجود، و كيف من الممكن أن تحقق أشكال المصنّعات السرور لدى وجود الإنسان. و هذا ما سنسعى إلى تشخيص البعض من مقوماته و آلياته و حركاته.

= حاول ليال فهم الظواهر الطبيعية والخارقة للطبيعة من الناحية البيولوجية، وهو ينسب إليه أنه أول من استخدم مصطلح «القرد المئة» (Hundredth Monkey) في كتابه تيار الحياة (*Lifetide*). وتيار الحياة هو فرضية أثارت غضب واهتمام الأوساط العلمية، وظلت موضوع نقاش لأكثر من ربع قرن.

خامساً: الفائض في الإنتاج

يختلف الإنتاج لدى الإنسان جذرياً عنه لدى الحيوان، بأنه يحمل قدرات فكرية هائلة، و خاصة اكتسبها نتيجة نقلة في تكون دماغه. و حصلت هذه كحصيلة لتعامل يتصف بحالات من الأبتمال (optimal)[٩]، مع بيئة متنوعة، في تطور نوعي، دام عدة ملايين من السنين. و بسبب ظهور هذه القدرات الفكرية، و نمو الدماغ، تمكّن الإنسان من تطوير الإنتاج تصاعدياً، بحيث أخذ يحقق الفائض و يوسعه مع ظهور الإنتاج الزراعي.

إلا أن الإنتاج عند الإنسان يفترض تحقيق توازن مناسب بين إرضاء الحاجات الثلاث، كما يفترض أن يقترن تحقيق هذا التوازن بتوازن تعامل أبتمالي في إرضاء الحاجة بكيانها المركّب.

إن إنتاج الإنسان يختلف جوهرياً عما يحققه الحيوان؛ إنه يتمتع بقدرات تحقيق الفائض. و كلما تقدمت تكنولوجية الإنتاج، ظهرت إمكانات جديدة و موقف واعٍ يكثر من تحقق الفائض. و هذا أمن للإنسان فرص الراحة و اللهو و اللعب و السمر، و تحقق معه إخراج جزء كبير من وقت الوجود خارج متطلبات الإنتاج. و هكذا أخذ يسخّر هذا الفائض من الوقت في ممارسة اللهو و التسلية، فأضفى على هذه الممارسات سمات الاستمتاع، و نمّى عنده حساً مرهفاً لنشوة الوجود، فأخذت هذه الرغبات تتهذب و تنضج.

١ ـ **الإنتاج الزراعي**: إلا أن ظهور الإنتاج الزراعي، أدى إلى زيادة هائلة في الفائض، الأمر الذي شكل فرصة لقلة من أفراد المجتمع. فاستأثرت به و احتكرت منافعه التي يدرّها على المعيش. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد و معيش مترف، و أولئك الذين يتعرّضون للعوز و معيش الكدح من دون الترف و اللهو، إلا بمناسبات طقوسية محدّدة. و بسبب هذا العوز النسبي استمر، إلى حدّ كبير، و اتصف غالب إنتاج المصنّعات بقدرات أبتمالية، أشبه بما كانت عليه المجتمعات التي سبقت المجتمع الزراعي.

يؤمن هذا الفائض في الإنتاج إدامة بقاء مجتمع ما، من غير أن يتصف إنتاجه بأبتمال مناسب مقارنة بالآخر، أي، ما زال في قدرة هذا الفائض أن يؤمن بقاءً أفضل لذلك المجتمع مقارنة بالآخر. لذا، فهو يوفر منافسة فعالة تستند إلى قدرات تحقيقه.

---

(٩) الأبتمالية (optimality).

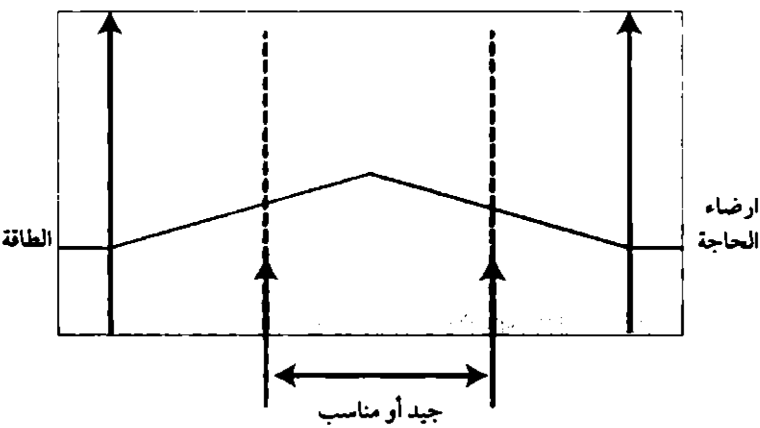
و أصبح الإنتاج لدى الإنسان حرّاً للمرة الأولى، بقدر معين، من ضروريات صفة الأبتمال. بمعنى آخر، أصبح في قدرة الإنسان أن يؤمن لنفسه بقاءً يتصف بقدرات دونية من صفات الأبتمال في الإنتاج، و خارجة عنها، و بالتالي بقاء يتضمن تعاملاً مع مصنعات تحمل شكليات فجة، و تقترن بتعامل بليد.

مع ذلك، استمر غالب إنتاج المصنّعات في المجتمعات الزراعية بصفات أبتمالية، بالرغم من تنوع إدارتها، و نوع السلطة التي استحدثتها، و الأيديولوجيات و الأديان التي ابتكرتها، و تجمعاتها في قرى و مدن صغيرة و كبيرة.

و بقدر ما أخذ الانسان يحقق الفائض، تهيأت له فرص، و فسحات تعامل و تأمل، حيث أصبح يتمكّن من تعامل لا يتصف بالأبتمال المناسب من دون أن يتعرّض الوجود لزوال مباشر و آني، إلا كحالة مقارنة بالآخر.

٢ ـ **الإنتاج الصناعي**: و لكن مع ظهور الإنتاج الصناعي، تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج. و ظهرت قدرات إنتاجية هائلة متوسعة في وفرتها، الأمر الذي أكسب المجتمع الصناعي قدرات تتجاوز ضرورة تحقيق الصفات الأبتمالية المناسبة في المصنّعات. بمعنى آخر، لقد توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج الذي يتصف بحالة أبتمال رفيع، و ذلك الذي يفتقر إليه، من غير أن يعرِّض ذلك المجتمعَ لفقدان منافسة البقاء لفترة معينة، أي ظهرت القدرة على البقاء فترة طويلة من دون أن يتهدد هذا البقاء.

اللوحة الرقم (م ـ ٣)
صفة الأبتمالية المحققة



و هذا صحيح ما دام المجتمع يتمتع بوفرة من الفائض، الأمر الذي يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات تحقيق صفات أبتمالية منافسة ـ و هكذا يستمر الإنتاج حتى بفعل ضروريات المقارنة بالآخر، أو يستنفد الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين المنافسة، بقدر ما يفتقد لصفات الأبتمال، و يعجز عن الاستمرار بدورات لاحقة، فيُهمل و يُستبدل، أو يزول البقاء. و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المُصنَّعات و استبدالها بمُصنَّعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع و الأداء، كما هو مصدر ظهور المُصنَّعات المبتذلة، التي تفتقد الحدس الحسي، حيث تتصف نوعيتها بكونها خارج محور الأبتمال المناسب. و هكذا، يؤدي تفاقم تصنيعها إلى ظهور البيئة الملوّثة.

و هكذا، أدت قدرات تحقيق الفائض إلى إحداث تغيّر جذري في العلاقة بين الكيان العضوي، و الإنسان، و الظواهر الطبيعية الأخرى، و الجامدة عامة، إذاً أصبح في قدرة هذا الكيان الذكي، بقدر ما يفسد التوازن بين الحالات الأبتمالية المتعددة و المتنوعة التي يتعين أن ينبني عليها مختلف العلاقات الإنتاجية بين الأفراد، و مع الظواهر و الأشياء الطبيعية، أن يؤمن البقاء لنفسه من دون أن يكون تعامله أبتمالياً بالقدر المناسب. إذن، تفترض قدرة حصول حالات إفساد التعامل الأبتمالية قدرات تحقيق الفائض في الإنتاج و الاعتماد عليها. و في حالة مثل هذه، لا تتوافق بالحد المناسب سلوكيات التعامل مع متطلبات خصائص المادة و الخصائص الفيزيولوجية لعضوية الفرد المصنّع. وفي المقابل، تنبني دورة الإنتاج عند الحيوان بالمقارنة بذلك، حصراً، على سلوكيات أبتمالية، لفيزيولوجية أعضاء بدن الحيوان، و في تعامل متوافق مع خصائص المادة.

إلا أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض يسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الأبتمال. و إنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج المعاصر، كالتنوع و التغير السريع، ستؤدي إلى عجز الفكر الذي ينظم الإنتاج عن استيعاب المتغيّرات في المتطلبات الاجتماعية و التكنولوجية، فتعجز سيرورات الإنتاج عن تحقيق صفة مناسبة لحالات من الأبتمالية. بمعنى آخر، بقدر ما يكون المجتمع، و تنظيماته الإنتاجية و الطبقية و الأيديولوجية، غير متهيئة لاستيعاب صدمة المتطلبات الجديدة و التكيف معها و الإسهام في الابتكار الجديد منها، يفقد إنتاج هذا المجتمع قدرته على تحقيق مصنّعات تتصف بقدر من الأبتمال.

و يتمثل هذا العجز بما حصل في العلاقة بين الدولة الخلافية للسلطنة العثمانية وبين ما كان يحصل من تقدم في الإنتاج في أوروبا، و خاصة في أوروبا الغربية. كما أنه يتمثل بعجز الإنتاج الإنكليزي مقابل الإنتاج الأمريكي في منتصف القرن التاسع عشر، حيث

تمثل هذا العجز في المعرض الدولي الذي أقيم في لندن في عام ١٨٥٢. و ظهر كثير من المفكرين في إنكلترا، أدركوا صفة هذا العجز في الإنتاج. و من أهمهم كان هنري كول الذي أصدر مجلة تعالج هذه الظاهرة، حيث دعا إلى تعاون القدرات الفنية مع المصنّعين. كما أدرك الأمير ألبرت، زوج الملكة فيكتوريا، تأثير هذا العجز في مكانة إنكلترا التجارية الدولية. فأقدم على اقتراح تنشئة المعرض الدولي، الذي أشرنا إليه، و كلف المهندس الزراعي جوزيف پاكستن (Joseph Paxton)، تصميم المنشأ، الذي اشتهر فيما بعد بالقصر البلوري. و هو العجز ذاته الذي نشاهده في الوقت الحاضر بين الإنتاج العولمي، المتقدم، مقارنة بذلك المتخلف المتمثل بإنتاج العالم الثالث، بما في ذلك الوطن العربي عامة.

اللوحة الرقم (م ـ ٤)
صفة الأبتمال المحققة



سادساً: ظهور المكننة و تلوث البيئة المعمّرة

و مع ظهور الإنتاج الممكنن و القدرات الهائلة التي جاء بها تحقيق فائض متزايد، تهيأت قدرات تصنيع، إلى حد كبير جداً، خارج إطار صفة الأبتمال المناسب. إضافة إلى أن المكننة أحدثت تغيراً جذرياً في العلاقة بين الفكر و سيرورات التصنيع، اصطلحنا عليها بحالة فقدان العلاقة السبريانية (cybernetic interaction)، الأمر الذي أدى كذلك إلى إحداث فجوة معرفية بين سيرورات التصنيع و المرجعية المشتركة (common reference) التي يتعامل بموجبها المجتمع. و أدت هذه الفجوة المعرفية إلى حصول عجز في قدرات المجتمع الحسية في تعاملها مع خصائص الأبتمال، و بالتالي عجزها عن تحقيق مصنّعات تتصف أشكالها بقدر مناسب من الأبتمال، أي بقدر ما عجزت هذه القدرات الحسية، أصبحت مصنّعاتها تتصف بالابتذال.

و الابتذال هنا يعني عجز الحدس الحسي عامة لدى أفراد المجتمع عن تعامل يتصف بقدر مناسب من صفة الأبتمال، فتصبح أشكال المصنّعات التي يصنعها خارج

إطار صفة الأبتمال المناسبة، و لذا تتصف بالابتذال. و عند تفاقم تصنيع الأشكال المبتذلة في مجال العمارة، مثلاً، تظهر البيئة المعمّرة الملوثة، و الأشكال القبيحة للمصنّعات.

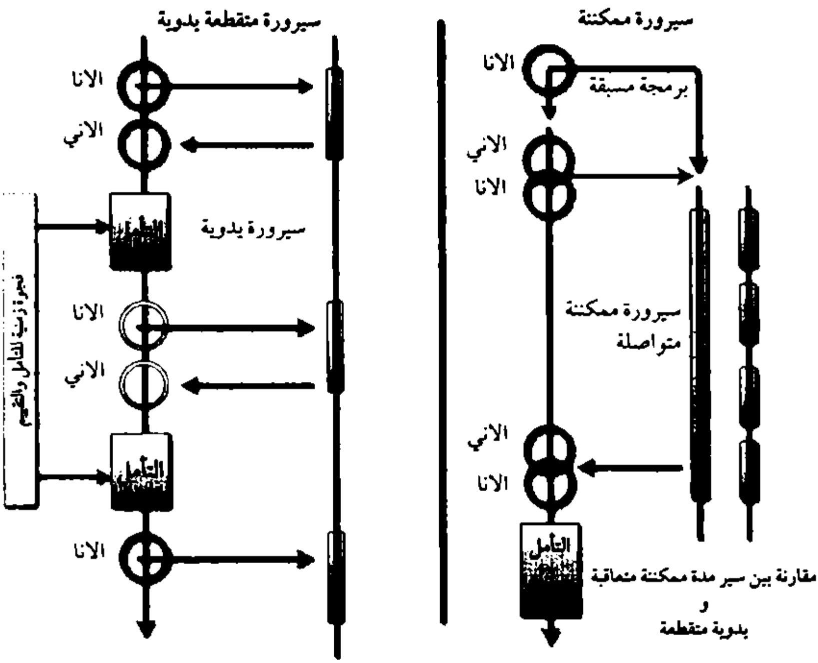
إلا أن هذا لا يعني أن المكننة و زيادة الفائض بذاتهما يسببان تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الأبتمال، بل تماماً العكس صحيح، إذ إن المكننة و زيادة الفائض تهيئان فرصة التأمل و اكتشاف جديد لخصائص الأبتمال، و تنمية الحس بها، و الاستمتاع بها.

و لكن الخلل يكمن في الحقيقة في حصول زيادة سريعة في الانتقال إلى المكننة من قبل إدارة المجتمع المعين، و تأمين فائض متزايد، من دون تهيئة قدرات استيعاب متطلبات هذه المتغيرات الجذرية في تكوين العلاقات الإنتاجية، كمعرفة علمية و تدريبية و حسية و صيغ معيش متوافقة مع متطلباتها، إضافة إلى عجز تهيئة علاقات اجتماعية تتوافق مع متطلبات الإنتاج الممكنن، و الانتقال من علاقات المجتمع الزراعي و الصناعي إلى ذلك الممكنن و صيغه الإلكترونية المستجدّة. و هذا، أدى إلى انهيار المرجعية المعرفية و الحدسية الحسية لخصائص الأبتمال التابعة لذلك المجتمع المعين.

إن المرجعية المعرفية الاجتماعية التي تتضمن الحدسية الحسية لخصائص الأبتمال تؤلف الضوابط الاجتماعية الحسية التي تقوم بوظيفة ضبط الصفة النوعية المناسبة لأبتمالية الإنتاج عامة. و يحصل هذا الخلل خاصة حينما تكون مرجعية المجتمع الفعالة: الأيديولوجيات و العلاقات الاجتماعية، غير متهيئة لاستيعاب متطلبات المعاصرة، بما في ذلك متطلبات الإنتاج الممكنن، و العلاقات الاجتماعية الليبرالية و الإنسانية التي تتداخل معها. و يتمثل تأثير فساد الحدس الاستطيقي، و تلوث البيئة المعمّرة بصيغتيه المتوسعة و المبتذلة، بما يحصل من تعمير في غالب مدن و قرى الوطن العربي.

اللوحة الرقم (م ـ ٥)

التصنيع السبرياني والممكنن والحرفي



سابعاً: المصنّعات أداة استمتاع

يولد الإنسان إلى الوجود مع طبيعة بيولوجية تختلف جذرياً عن أي حيوان آخر، في أنه يفتقد استراتيجيات يرثها و يتعامل بموجبها مع متطلبات الوجود القائمة في الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و هو كذلك يختلف عن الحيوانات الأخرى بأنه يمتلك إمكانات فكرية هائلة كامنة في الدماغ الذي يولد معه. لذا عليه أن يكتشف ما هي الحاجة الطبيعية البيولوجية و الاجتماعية التي يتعين إرضاؤها ليتمكّن من تأمين الوجود. كما عليه أن يبتكر المعرفة و الخبرة، و الحدس الحسي، و التكنولوجيا التي يسخّرها في التعامل، ليتمكن من تأمين إرضاء هذه الحاجة، و إلا لعجز عن تأمين وجود يليق بإنسانيته.

لقد أصبحت المصنّعات مع تطور البشر أداة لا بد منها، يسخّرها الإنسان في غالب تعامله مع البيئة الطبيعية، و يؤمن بواسطتها متطلبات الحاجة المركبة، النفعية و الرمزية.

كما يسخّر المصنّعات في تعامل يسّر وجوده كأداة استمتاع. فالمصنّع لا يؤمن إرضاء الحاجات القاعدية، و النفعية، و الرمزية فحسب، و إنما يكون ذلك في توازن مع إرضاء الحاجة الاستطيقية. فالمصنع عند الإنسان هو أداة استمتاع، و إن عجز الإنتاج عن جعله هكذا يكون قد أخفق في تحقيق إنتاج يليق به، و هكذا كان الإنتاج حينما أقدم الإنسان و صنع أول ما صنع.

ثامناً: خلاصة المقدمة

لكي تكتسب جميع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية حالة الكينونة، لا بد من مقوّمات لكيانها؛ مقومات تتمتع بكينونة مادية حقيقية، أو كينونة في المخيلة. و لأن الظواهر قائمة في البقاء، فلا بد لمقوماتها من أن تكون في علاقات، سواء مستقرة نسبياً أو مستمرة. و كل ظاهرة في البقاء تكون دائماً في حالة من الحركة المركبة: حركة الظهور و النمو و النضوج، و من ثم الزوال.

و هو كذلك بالنسبة إلى ظاهرة الاستطيقية كحاجة في مركب كيان وعي الفرد الإنسان بوجوده: عقل و حس و قدرات على الاستمتاع بهذا الوجود، و بهذا تمنحه قيمة إنسانية، و إلا يصبح الوجود عبثاً. و بالنظر إلى أهمية التعامل مع الحاجة الاستطيقية، سواء أكان الفرد واعياً بصيغتها المعرفية و التنظيرية أم لا، لذا هناك مواقف متعددة من هذه الحاجة، كما أن هناك مواقف متعددة من الحاجات الأخرى. و منذ أن ظهر التنظير نحو الظواهر و تدوينه، و أخذ الفكر يتفلسف، خاصة منذ الفلسفة الإغريقية، سواء أكانت الإشارة الاستطيقية ضمنية أم واضحة، اعتبرها البعض مصطلحاً يشير إلى علم الجمال، و البعض الآخر صيغة الاستمتاع بالوجود، و آخر إشارة إلى المعالم و تنوعها اللذين تحملهما المصنّعات، و اللذين يسرّان الحس، أو أنها مصطلح مرادف للفنون، و غيرها من المفاهيم. و اعتبر البعض الفن و الاستطيقية عبارة عن تقليد الأشكال الطبيعية، أو تعبيراً عنها، أو أن الاستطيقية هي تلك الضوابط الشكلية التي يتعيّن الالتزام بها، و غيرها من المفاهيم و الفرضيات.

في تنظير الفنون عامة، منذ أن ظهرت هناك مفاهيم متعددة لمفهوم الاستطيقية، و الجمال و الفنون، التي سنلاحظها في الكثير من التنظير، تظهر مصطلحات هذه المفاهيم كما كانت أو مرادفة، أو تظهر من دون تعريف واضح أو تحديد للعلاقات بينها.

غير أن موقفنا من هذه المفاهيم الثلاثة، في هذه الأطروحة: الاستطيقية و الفن و الجمال، محدد بالمعاني التالية:

• **الاستطيقية:** هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة، و هي التي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و سروره بنشوة هذا الحس.

• **الفن:** هو تلك الأداة التي ترضي متطلبات الحاجة الاستطيقية، و التي تشمل القطع الفنية كالعمارة و النحت و الرسم و الخط، كما تشمل السلوكيات التي ترضي الحاجة الاستطيقية كالرقص و الغناء و الرياضة و اللعب عامة.

• **الجمال:** هو تلك القيمة الحسية التي تمنحها ذاتية الفرد لمعالم المصنّع و الأشياء التي تسره. و بقدر ما يمنحها من نوعية و كم هذه القيمة تصبح بالنسبة إليه أداة فنية وظيفتها إرضاء الحاجة الاستطيقية. و لكن كون هذه القيمة ذاتية لا يجعلها نسبية مطلقة، و إنما تبني قيمتها على موضوعية خصائص أبتمالية الشكل، و اقتران هذه الأبتمالية مع الأبتماليات القائمة في الطبيعة عامة.

كان هذا وصفاً مختزلاً لمفهوم الحاجة المركبة التي يتمتع بها وعي الإنسان بوجوده، و علاقة هذا الوجود مع الأشياء الأخرى. و ما يهمنا هنا من الحاجة المركبة كيانها الاستطيقي. و هي متطلبات الحاجة التي تفاعل و تهذب و تنضج القدرات الحسية لسيكولوجية الفرد، تلك التي تستمتع بنشوة الوجود. و هو وجود يحقق وعياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسّي متوافق مع متطلبات خصائص الأبتمال المناسبة، سواء تلك المحققة في المصنّعات أو القائمة في الظواهر الطبيعية.

تاسعاً: الاستطيقية و الدورة الإنتاجية

يؤلف إرضاء الحاجة الاستطيقية أحد المقومات الأساسية في تكوين وجودية الإنسان، إلا أن هذه الحاجة و الحاجتين الأخريين، تؤلف مقوّمات و حركات في البقاء الوجودي للإنسان. فكيان الإنسان ينبني على ثلاث حركات: **الأولى** حركة الفينولوجيا (phenology)، أو حركة تطور كيان جنس الإنسان، و **الثانية** الحركة المتضمنة حركة حياة الفرد من ولادة و إدامة بدن و نمو و تكاثر، و **الثالثة** المتضمنة دورة المعيش اليومي للفرد، التي تشمل المأكل و العمل و العلاقات الاجتماعية و غيرها.

إلا أن هذا البقاء الوجودي ينبني على علاقة الكيان الحيّ بالإنتاج، سواء ذلك الذي يحققه يومياً أو الذي يهدف به إلى حاجات تمتد في الزمن، الأمر الذي يجعل إرضاء الحاجة أساس إحدى الحركات في الدورة الإنتاجية، أي أن التنظير و البحث في الاستطيقية، و المفاهيم الأخرى المقترنة بها كذلك، كالجمال و الفنون، يتعين أن يبحث جزء منها بكونها جزءاً من الدورة الإنتاجية[١٠]. فالعمارة و القطعة الفنية النحتية و الموسيقى و العربة و غيرها التي يسخّرها الفرد و المجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة المركّبة هي مصنّعات ابتكرها فكر فاعل رؤيته مع مادة خام، فكانت الحصيلة بدنية المصنّع، الذي يظهر كشكل ملموس يتم التعامل معه، بهدف إرضاء حاجة ما.

إن بحث الاستطيقية من دون اعتبارها جزءاً من الدورة الإنتاجية، يجعل البحث مثالياً و غيبياً، خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، و مادية وجودية الفرد الإنسان. و لذا سيكون من المفيد قبل أن نخوض في موضوع الاستطيقية أن نشير إلى المبادئ الرئيسية للدورة الإنتاجية؛ إلى مقوماتها و حركاتها.

تنبني الدورة الإنتاجية على تفاعل جدلي بين مقررين مستقطبين: **الأول** الحاجة الاجتماعية، و الثاني التكنولوجيا الاجتماعية. يتضمن المستقطب الأول الحاجة الاجتماعية، من الحاجة المركبة بمقولاتها الثلاث، في حين يتضمن الثاني التكنولوجيا الاجتماعية من الفكر و الحس و الحدس و المعرفة و المهارة و المادة الخام و الطاقة المسخّرة و غيرها من مقومات التكنولوجيا الاجتماعية. يفاعل الفكر هذين المستقطبين و تكون الحصيلة المصنّع، وشكل المصنّع. إذاً، الشكل ليس ظاهرة مستقلة عن الدورة الإنتاجية، و إنما حصيلة له. فإرضاء الحاجة الاستطيقية، و الحس بالشكل، و السرور بجماليته، و تحقيق الاستمتاع، و منح الوجود معنى و قيمة، هي حركات حصيلة لدورة ما إنتاجية و ضمنها، محددة في الزمان و المكان. و هذه حركات ليست مستقلة عن واقعية كينونة المستقطبين في الدورة الإنتاجية: الحاجة الاجتماعية المركبة و التكنولوجيا الاجتماعية.

تتألف الدورة الإنتاجية من أربع مراحل:

١ ـ **المرحلة الرؤيوية**: الحس و الوعي بحاجة ما، أو ابتكارُ المخيلة حاجةً ما جديدة، كما ابتكار شكل محتمل للمصنّع الذي يمكن أن يوظف في تلقٍّ مُجِد، و تبعاً لإرضاء الحاجة.

---

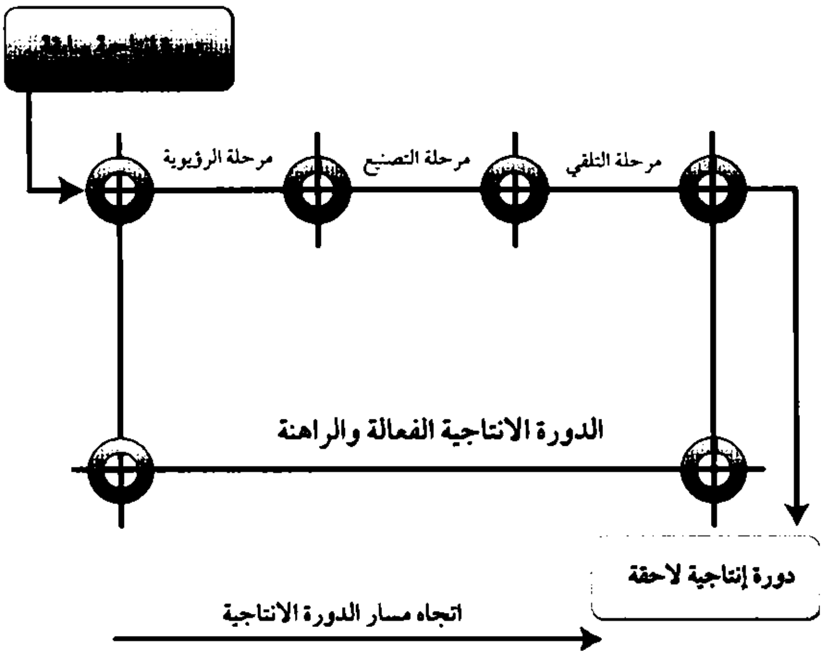
(١٠) لقد تم بحث الدورة الإنتاجية في: رفعة الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن و العمارة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥).

٢ـ مرحلة التصنيع: يقدم المصنَّع، و يسخّر قدراته المعرفية و الحسية، و يفاعل الرؤية مع المادة الخام، مسخّراً طاقاته البدنية و طاقات مستخرجة من مصادر طبيعة خارج بدنه.

٣ـ مرحلة التلقي: يقدم المتلقي و يفاعل المصنَّع، و عن طريق هذا التفاعل، الملموس و المحسوس، يتحقق إرضاء الحاجة.

٤ـ مرحلة التغذية الاسترجاعية (feedback): تقدم مرحلة التلقي و تنقل خبرتها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، حيث تؤلف مرجعية فكرية و خبرة للمرحلة الرؤيوية اللاحقة. و هكذا تحصل حركة الدورة الإنتاجية. و بتعاقب الدورات الإنتاجية، و بتراكم خبرات دورات التغذية الاسترجاعية، تبنى المرجعية المشتركة التي يتعامل المجتمع بموجبها في تحقيق الدورات الإنتاجية المتعاقبة، و بهذا يؤمن لنفسه الوجود.

اللوحة الرقم (م ـ ٦)
الدورة الإنتاجية ومراحلها



الفصل الأول

حركة إرضاء الحاجة الاستطيقية

إن كل ظاهرة قائمة في الوجود تكون في حالة حركة، من ظهور و إدامة، و من ثم زوال. و هي حركة تتصف بها جميع الظواهر الحيّة و الجامدة و الفكرية، الأمر الذي يجعل كيان الظواهر دائماً في حالة حركة، سواء ملموسة أو لا. كما أن كل كيان يتضمن قوى تفعّل حركاته، سواء داخلية متأصلة فيه، أو خارجية طارئة عليه و متفاعلة معه. و كذلك الأمر بالنسبة إلى حركة إرضاء الحاجة الاستطيقية، إذ تتعدد الآليات التي تسبب إرضاء هذه الحاجة، كما تتداخل و تتناقض و تتشعب حركات هذه الآليات، في سيروراتها و تأثيرها و إدامتها و قوى توليدها. و بالرغم من تعدد حركات هذه الآليات، فإنها تؤلف مقولات غريزية و كلجرية (Cultural)[1]، تكون واعية بموجب معرفة واضحة أو حدسية حسية، أو تؤلف مؤثرات لا واعية.

و ربما من بين أهم هذه المقولات الآلية التي تسبب الظرف السيكولوجي لإرضاء الحاجة الاستطيقية هي: التنوع، و ضبط التنوع، و الأبتمال.

أولاً: آليات إرضاء الحاجة الاستطيقية

هناك حدسية لخصائص حالات الأبتمال، و نشوء الوعي بها لدى الإنسان كصفات، و التعامل معها، و تحقيقها في المصنّعات، و إخضاع أشكال المصنّعات لمتطلباتها، سواء أكان هذا موقفاً إرادياً واعياً أم لا. و قد انبنت هذه الحدسية على موقفين لإرادة الفرد و سلوكيات تعامله، و تظهر في حركتين (سلوكيتين). إن وظيفة الحركة الأولى هي ابتكار التنوع، و وظيفة الحركة الثانية هي ضبط هذا التنوع.

و تتمتع كل من هاتين الحركتين باستقلال ذاتي في سيروراتهما، و محفزاتهما، و مقوماتهما، و هما متداخلتان بالضرورة. لذا فهما حركتان متباينتان، و متناقضتان. و لا يتحقق مفعول كل منهما في تحقيق صفة الأبتمالية ما لم يحصل توازن بينهما. و تفسد كل من الحركتين، إذا لم يتفاعلا، في حوار جدلي متذاوت في مخاضات الذات، الواعية أو اللاواعية.

---

(١) الاستراتيجيات التي تقود الحياة اليومية للإنسان من خلال تفاعل الفكر مع الجينات الموروثة.

بمعنى آخر، كانت هاتان الحركتان متباينتين في وجودهما، فإن ما يحدد و ينظم توازن علاقاتهما، هو قدرات أفعال كل منهما على سيرورات إرضاء الحاجة النفعية. و تبعاً سيكون التوازن الحاسم في موقع تحديد نوع نمو و رقي حالة الموقف من تعامله مع البيئة و الوجود عامة، أي نحو قدرات استحداث رقي في تصنيع المصنّعات. و ذلك لأن تأمين هذه الحاجة، النفعية، يبنى عليه أساس البقاء. و لذا، فإن توافق إرضاء الحاجة الاستطيقية معها ضرورة وجودية. و هناك نهج و سلوكيات و مواقف متعددة يتحقق بموجبها، و ربما أهمها هو التناقض بين حرية الاستمتاع و الطاقة المطلوبة لتحقيق هذا الاستمتاع. و قد وجد الوعي بهذه العلاقة حلاً تأصل فيه، بسبب هذا التناقض. و قد ابتكره على صعيدين:

١ ـ استنفاد الحدّ الأدنى المناسب من الطاقة لتحقيق شكلية للمُصنَّع، بشرط يؤمن إرضاء الحاجة بالقدر المناسب، أي يحقق تعاملاً يتصف بقدر مناسب من الأبتمال، و هو أداء متوازن بين متطلبات خصائص المادة الخام و الطاقة المستنفدة في تحقيق إرضاء الحاجة التي يُصنع المُصنَّع لإرضائها. و يؤلف هذا المنحى، أو هذه السلوكية، الضابط الأول في التعامل مع المادة الخام، و استحداث المصنّع إلى الوجود.

٢ ـ ظهور حاجة التنوع[٢] و تأصل التنوع في سيكولوجية الإنسان. لقد بيّنا في المقدمة أن آليات إرضاء الحاجة الاستطيقية: التنوع و الأبتمال، تتداخل بشكل يجعل تحقيقها و ظهورها و التعامل معها متداخلاً بالضرورة. و هذا يجعل البحث في أي منها يتداخل مع البحث في الأخرى. مع ذلك، تتطلب سيرورة البحث توضيح الفصل بينهما، و سنعتمد هذا النهج بقدر ما يتطلب توضيح البحث.

لقد بيّنا أن وعي الإنسان بوجود ذاته، بعد أن يحقق إرضاء الحاجة النفعية: الملجأ و المأكل و النواحي الأمنية، و الحاجة الرمزية: موقع و مقام الذات بين الأشياء الجامدة و الحيّة و الاجتماعية، يصبح لدى هذا الوعي عبثاً، لا معنى له.

كما أن التعامل المكرر في سيرورات المعيش اليومي مع الأشياء المصنّعة و الطبيعية و الاجتماعية، ضرورة لا بد منها لتأمين استقرار سلوكيات المعيش، و استنفاد الطاقة فقط بقدر ما تتطلبه ضروريات تأمين البقاء و إدامته. إلا أن التعامل المتكرر أخذ يسبب مللًا و ضجراً ظهر و أخذ يتفاقم مع ظهور و نمو سيكولوجية الإنسان، الأمر الذي فاقم الوعي بعبثية الوجود.

---

(٢) التنوع و المنوعات، هي حالة تتضمّن أو تستحدث أشكال و طقوم من أشكال، و حالات من ظهور و علاقات مختلفة (variety and variation).

و هكذا أصبح واقع البقاء الواعي بذاته وجوداً عبثياً، و لا معنى له، ما لم تتقدم مخيلة الإنسان و تعالج هذا التناقض في سيكولوجيته. و هذه سيكولوجية أصبحت مع تطورها عند الإنسان، سيكولوجية متناقضة. من جهة، تتمتع بقدرات حرية إدارة و ابتكار ظرف سيكولوجية الذات، و من جهة أخرى تتمتع بالوعي بفقدان معنى هذا البقاء في عمومية كون الوجود. لذا أقدمت المخيلة التي ظهرت و نمت مع هذا الوعي، على استحداث منحى الاستمتاع بهذا الوجود، فمنحته معنى و قيمة.

لقد تولدت مع تطور فكر الإنسان حاجة مكملة، إضافة إلى تلك النفعية و الرمزية، وظيفتها تخفيف حدّة الملل و الضجر المقترن به. و هي حاجة وظيفتها الاستمتاع بالوجود، عن طريق ابتكار التنوع في سلوكيات العلاقات الاجتماعية، و ابتكار أشكال الأشياء المصنّعة، و في سيرورات سلوكيات التعامل مع المصنّعات، و مع تلك الطبيعية، و في الموقف منها عامة. فأصبح منحى الاستمتاع بالوجود حاجة متأصلة في تكوين سيكولوجية الفرد الإنسان.

و هكذا اكتسبت سيكولوجيةُ وعي الإنسان بوجودها، و كيانُه البيولوجي، تدريجياً، ميل منحىَ تعاملٍ مع متنوعات، يستحدثها هذا الوعي، أو يجدها قائمة في الظواهر الطبيعية فيفاعلها و يستمتع بها. و أخذ ينمو عند الإنسان العاقل (homo sapiens) التوق إلى التنوع مع مراحل سيرورات ظهوره للوجود. ما يعني، أن إرضاء مقولتي الحاجة القاعدية: النفعية و الرمزية، أصبح يتطلب أن يتضمن التعامل اليومي مع المُصنَّعات، تنوعاً دورياً، فتأصلت هذه الحاجة عنده، كضرورة حياتية، كحاجة أساسية في كيان وجوده السيكولوجي.

و هكذا، أخذ الفرد الإنسان يستحدث و يبتكر مصنّعات و ممارسات و سلوكيات تؤمن له تنوعات يستمتع بها، فيحقق نشوة الوجود. و هي تنوعات يحسها حدسياً و معرفياً، و يمارسها بموجب طقوس تبتكرها مخيلته، التي تقوم بوظيفة ضبط التنوع و إدارة سلوكيات التعامل معه.

ثانياً: ظهور المصنّع المتنوع

يعتبر تحقيق هذا التنوع المتكرر في المُصنَّعات حالة متعذرة، لما يتطلبه من جهد كبير و متكرر في استنفاد الطاقات، فيما لو تم إعادة تصنيع المُصنَّع، كلما خضع الفكر للتعامل مع التنوع. كما أن تكرار تصنيع المُصنَّعات بصيغ متنوعة دورياً سيسبب تراكم

هذه المُصنَّعات، و بالتالي ستهمل بسبب الملل منها. إذن، تؤلف حالة الحاجة إلى التنوع، و في المقابل استنفاد الطاقة لتحقيق هذا التنوع، تناقضاً متأصلاً في تكوين كيان نفسية الإنسان و موقفه من الوجود. كما أنه كلما زاد التوق إلى التنوع، سيزداد استنفاد الطاقة و إهمال المصنّعات، الأمر الذي يؤدي إلى إحباط الاستمتاع بالتنوع، و إحباط وظيفة التنوع. بعبارة أخرى، حصل تناقض، من جهة، بين السعي إلى تنشيط الفطنة و اليقظة الحادة التي تتطلب التنوع، و الاستمتاع بهذا التنوع، و في المقابل تعذّر تغير المُصنَّعات دورياً بالكمّ الذي يؤمن هذه الرغبة.

و من هنا، و مع نشوء فكر الإنسان وتطوره، تطور دماغ الإنسان و أخذ يحقق نقلة جذرية في تكونه العصبي، و تبعاً السيكولوجي، و ذلك بتحقيق الوصول إلى حلّ مناسب يؤمن تجاوز هذا التناقض في الوجود. فظهرت حاجة جديدة إلى مواجهة هذا التناقض، و إلى سد النقص في تعامله مع المُصنَّعات لسد متطلبات الحاجتين الأوليين.

و هكذا نمت في الدماغ أداة آلية تجاوز هذا النقص أو إرضائه، ألا و هي تطوير نمو حاجة تنوع السمات (features)[٣] التي يحملها المصنّع. بمعنى آخر، ابتكر الدماغ آلية لنفسه و طورها و وظفها في تحميل المُصنَّعات التنوع الشكلي. و هكذا تطور توق في وعي الإنسان، في سيرورات تعامله مع المُصنَّعات، في رؤيتها و تصنيعها، و في تشغيلها في إرضاء حاجة التنوع، أي جعل شكل المصنَّعات تتضمن، أو تحمل، سمات تدل على التنوع. و تحفز الدماغ، عند التعامل معها، على تعامل متنوع. فتنشط فطنة الفرد و تدربه على مجابهة التنوع اللامحدد القائم في الطبيعة و معيش الفرد اليومي.

إذاً، هذا التوق إلى تنوع سمات شكل المصنّعات، و تنوع العلاقات الاجتماعية، سواء في الواقع أو في المخيلة، و تنوع الموقف من الطبيعة، هو استحداث آلية تحميل أشكال الأشياء سمات وظيفتها تفعيل المخيلة و تنشيطها، و بهذا القدر ستنسر، و تمنح الوجود معنى و قيمة.

التنوع، إذاً، هو موقف فكري نحو التعامل مع المُصنَّعات، وظيفته تجاوز رتابة تكرار التعامل مع الأشياء القائمة في الوجود، و ملل الوجود ذاته.

و تتصف وظيفة التنوع بتعدد استحداث الأشكال و جمعها ضمن التكوين الشكلي المعين. و هو ما يعني تحميل التكوين الشكلي سمات متعددة تهيئ لمخيلة المتلقي فرصة تعامل متنوع مع الشكل نفسه. هذا ما يجعل التعامل أداة تحفز فطنة المتعامل مع

---

(٣) مفردها سِمَةٌ، أي شكل ثانوي، تفصيلي، جزئي، الذي يجتذب اهتمام أو رغبة.

هذه الأشكال التي تتضمن التنوع، و هذا تماماً هو الوظيفة البيولوجية و النفسية للتنوع، التي أشرنا إليها في المبحث السابق، و بيّنا أهمية هذا التعامل المتنوع نسبة إلى تأمين بقاء وجودي يتوافق مع عقل الإنسان العاقل.

و عليه، يؤلف التعامل مع التنوع القائم و المستحدثات من المعالم التي تحملها المصنّعات، موقفاً فكرياً نحو شكلية المُصنَّعات، وظيفته النفسية، في ظاهرها، تجاوز تكرار التعامل معها، و تبعاً تخفيف أو تجاوز ملل الوجود ذاته. و لكن واقع وظيفته الوجودية في باطنها هو تدريب فطنة الفكر و المخيلة على تهيئة قدرات أكثر فعالية في تأمين الوجود. و هكذا بقدر ما تعي الذات، بأنها اكتسبت و أمنت لنفسها الفطنة المناسبة لتأمين الوجود، ستنسرّ بوجودها، لأن السرور، كما أشرنا إليه، يقترن بطمأنة الوجود. و هنا مصدر أهمية تنوع المعالم من قبل مخيلة الإنسان، و السعي نحوها، و الاستمتاع في التعامل معها.

بمعنى آخر، أصبح التنوع، لدى الإنسان، مصدراً نفسياً ظاهرياً للاستمتاع بالوجود، و في واقع باطنه مصدر تحفيز و تدريب الفطنة لمواجهة المتطلبات المتنوعة في الوجود.

ثالثاً: تنوع التعامل مع السمات

تستحدث حركة التصنيع مصنّعات تحمل سمات منوعة، أو توحي بها، و لكن بشرط أن يتوافق هذا التنوع مع التنوع الحاصل في سلوكيات المعيش، سواء للمجتمع ككلّ أو لفئة فيه. لذا، ستؤلف بهذا القدر أداة فعالة لتحقيق إرضاء الحاجة الاستطيقية. و من غير هذا التوافق، سيصبح التنوع ممارسات عبثية لفرد أو جماعة معينة، الأمر الذي يعني أن عليه أن يكون في قدرة مرحلة التلقي لتفهم معاني معالم التنوع، و استيعاب قيمها، و الاستمتاع بها، و تمكن الذات من ترجمتها التي تحفز إحساسها في إرضاء النشوة الاستطيقية، و إلا فقدت وظيفتها الاجتماعية. بمعنى آخر، بقدر ما يكون التنوع ضمن قدرات مرحلة التلقي، ستنقل هذه السمات المتنوعة معاني و قيماً جديدة، تنشط و توسع مجال رؤية المعيش، و تبعاً ستسرّ المخيلة. و بقدر ما تنسرّ المخيلة، فتتقدم و تهيئ لنفسها سلوكيات و طقوساً، تبتكرها و تفاعلها مع السمات المتنوعة، فهي تهيئ لوعيها حسّاً وجودياً جديداً في معيش متنوع، و تغني هذا المعيش. و عن طريق تحميل سمات متنوعة لأشكال المصنّعات، و بقدر ما تكون فعالة في المخيلة، ستهيئ لذاتها قدرات تجاوز الملل الحاصل بسبب المتكرر القائم في واقع الوجود. و هكذا تخفف

حذّته، أو تهمله، و تعيش في عالم تستحدثه في مخيلة متفاعلة مع ما تبتكره ذاتها من سمات تحملها على الأشياء، فتُحفِز يقظة الذات بوجودها. و من هنا سيكتسب الوعي بالمعيش نوبات أو دورات و مناسبات من نشوة الوجود، فتضفي عليه وجوداً آخر قائماً في المخيلة.

إذاً، بهذا المفهوم، إن وظيفة الاستطيقية هي تهيئة تكوين يوازن مطلبين متناقضين: **أولاً**، تنويع الشكليات إلى الحد الممكن، و ذلك لتأمين تخفيف الملل. **ثانياً**، و في المقابل، تنظيم تكوين هذه المتنوعات من الشكليات، كذلك، إلى الحد الممكن، في أطقم و أنماط، الأمر الذي يجعل التكوين ميسوراً للإدراك. و بهذه الحصيلة للتنوع يؤمن للفرد أداة للمتعة، تُصنَّع بمُركبات مُنظمة، أي بموجب بنيات منمّطة و مطقمة (من طقم). فيصبح هذا التنويع المركب، بسبب هذا التنظيم، سواء في كيان مادي في واقع البقاء أو في المخيلة، ميسوراً للإدراك.

رابعاً: استحداث التنوع و حالة الأبتمال

و بقدر ما أخذت الإرادة تشتهي و تسعى إلى تنوع جديد، أخذ إنتاج المصنّعات يتنوع و يحقق تنوعاً جديداً في أشكال مبتملة بقدر مناسب أو رفيع. و لكن ما إن يفقد شكل مصنّع ما الصفة الأبتمالية مقارنة بمصنّع جديد، أو ابتكار جديد، حتى وإن تفاعلت ضروريات المقارنة و المنافسة مع الآخر، فيهمل المصنّع القائم و يعطل إنتاجه، و يستبدل بالجديد، الذي يتصف بأبتمال أكثر. و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المُصنَّعات و استبدالها بمُصنَّعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع و الأداء و إرضاء الحاجة.

و تنجرف أحياناً رغبة التنوع و الاستمتاع به، أو تظهر رغبة فاشن (موضة) دورية ملحّة، فتنزلق المخيلة في إنتاج يعجز عن تحقيق قدر مناسب من الأبتمال. و غالباً ما يحصل هذا في ظرف حينما يتوفر فائض متعالٍ في الإنتاج، حيث تسبب وفرته تأمين ظرف انزلاق المخيلة خارج ضبط التنوع. و هنا يكمن أحد مسببات ظهور إنتاج خارج محور الأبتمال المناسب. و باستمرار تحقيق تنوع غير مضبوط و تعميمه، تظهر كلجريات إنتاجية فاسدة، و تلوّث البيئة.

إذاً، يختلف إنتاج الإنسان جوهرياً عمّا يحققه الحيوان، ذلك أن الحيوان لا يمتلك قدرات تحقيق الفائض، و لذا تفترض ضروريات معيشه إنتاجاً يتعين أن يكتسب القدر

المناسب من صفة الأبتمال، و إلا عجز كيان الحيوان عن إدامة البقاء. و من جهة أخرى، بسبب قدرات الإنسان على تحقيق الفائض، أخذت علاقته بالظواهر الطبيعية تختلف جوهرياً، إذ كلما تقدمت تكنولوجية الإنتاج، ظهرت قدرات جديدة تحقق الفائض. فأخذ يحقق الفائض بموقف واعٍ، و يسعى إليه، الأمر الذي هيأ له فرصاً عديدة و متنوعة إلى الراحة و اللهو و اللعب و السمر، في جزء كبير من الوقت خارج متطلبات الإنتاج كأداة تأمين الحاجة النفعية. و منذ العصر الحجري القديم تمكّن الإنسان العاقل في معيشه البدائي، من تخصيص قسم كبير من وقت معيشه اليومي، يقدّر بثلاثة أو أربعة أيام من بين السبعة يخصصها للهو و طقوس اللعب و الرفاهة و العلاقات الاجتماعية. كما أن الإنسان العاقل سخر هذا الوقت خارج متطلبات الإنتاج في تفعيل مخيلته و ابتكار صور و رؤى لتنوعات جديدة.

و هكذا أقدم الإنسان العاقل و استحدث وجوداً آخر خارج الإنتاج، و مغايراً له، حيث أخذ يمارس حصراً اللهو و التسلية فيه، و أضفى عليه سمات استطيقية، فنمّى حسه في نشوة الوجود. و قد تمثل هذا في ممارسات متصفة بقدرات من الأبتمال كمهارة الرقص و الغناء و الألعاب الرياضية، و الاهتمام بمصنّعات فنية، التي منحها، و خصص لها، طاقات جمّة لتحقيق رؤى و تصنيع بكيانات مادية. كما تمثل هذا التطور بأنه نقل الجنس[٤] (التجامع) بين الذكر و الأنثى، من كونه وظيفة إنجاب و تكاثر، إلى متعة بحدّ ذاتها، أي أضاف إلى هذه الوظيفة الطبيعية النفعية، وظيفة جديدة استطيقية، و جعل من الجنس متعة منزّهة من الوظيفية النفعية. و هكذا مع تطور هذا المنحى الوجودي لدى صنف الإنسان، اكتسب وجوده غريزة طبيعية جديدة، متداخلة مع كلجريات مستحدثة و موروثة، كجينات و مميمات (mimes)، تتضمن متعة خارج وظيفة التكاثر الحيوانية الطبيعية الأصل.

خامساً: التعامل المتوافق مع تنوع السمات

يتحقق إرضاء الحاجة الاستطيقية عن طريق استحداث تصنيع سمات منوّعة محملة على أشكال المُصنَّعات، بشرط أن تتوافق هذه المنوعات و تتداخل مع تنوع سلوكية المعيش، و بالتالي الموقف منها و تصورها، الأمر الذي يعني أن يحقق هذا التوافق إيصاله إلى

---

(٤) كلمة الجنس في العربية و الإنكليزية (sex) لها معنيان: (١) الجندر (gender) النوع المتضمّن الذكر و الأنثى، (٢) تعني التجامع بين الأنثى و الذكر بهدف التكاثر. و لذا سنخصّص كلمة (الجنس) للمعنى الثاني حصراً، و للمعنى الأول كلمة (الجندر).

المتلقي الذي يحرك عنده استجابة مناسبة لهذا التنوع. و بقدر ما يكون الإيصال متوافقاً و مبتكراً ستحمل السمات المتنوعة معاني و قيماً جديدة تحرك تجاوباً و تفاعلاً في مخيلة المتلقي. و في المقابل، ستهيئ هذه المخيلة لنفسها سلوكيات و طقوساً تؤهلها لتقبل حس جديد في متعة معيش متنوع. و هكذا عن طريق تحميل سمات متنوعة لأشكال المُصنَّعات، و بقدر ما تكون هذه المتنوعات فعالة نسبة إلى المتلقي ستتجاوز مخيلته المعيش المتكرر و الممل، أو تهمله. فتُحفِز يقظة ذاتها، و بهذا تضفي الذات على المعيش نوبات من نشوة الوجود.

الفصل الثاني

تنظيم وضبط رؤية التنوّع

يفترض التعامل مع البيئة حاجة التنوع المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، بما يجعل التنوع تعاملاً حيوياً، و يذلل الملل، و يمنح الوجود قيمة إنسانية واعية بذاتها. و إلا من غير هذه الحيوية لأصبح الوجود حالة عبثية. و في المقابل، يحقق التعامل المتكرر الاستقرار، و حفظ الطاقة، فيمنح الوجود الطمأنينة و راحة البال، الأمر الذي يعني أن هناك ازدواجية متأصلة في سيكولوجية الإنسان. إذاً هناك ضرورة وجودية تفترض تحديد التنوع و ضبطه، و ذلك بالصيغة التي تحقق توازناً مناسباً لازدواجية هذين المستقطبين: التنوع و التكرار.

لقد ظهر دماغ الإنسان، و نما، و نضج مع هذه الازدواجية، و مع تطور هذه الازدواجية، ابتكر الفكر صفة قيمة الاتساق، و تحقيق توازن مناسب بين هاتين الازدواجيتين.

و تظهر صفة الاتساق بصيغ متنوعة في شكل المصنّعات و سلوكيات التعامل معها، و التعامل مع الأشياء عامة. و من بين أهم الصفات التي يظهر بها الاتساق، هي: الإيقاع و الأنماط، و الطقوم، و السمتري (symmetry)، و غيرها.

كما أن صفة النسق هي ذلك التكوين الشكلي لشيء، حينما تنظم الأجزاء و تترابط بصيغ، بحيث يتمكن المشاهد من أن يجد في التكوين ككلّ نمطاً واضحاً، و سهل الفهم و التعامل. فتنبني صفة الأبتمال للشكل المتسق، و قوى انجذابه الاستطيقي التي يتمتع بها، على نسبة التوازن المحقق في تنظيم الشكل.

لذا تؤمن هذه الصفة لصورة الشكل طمأنينة الوجود عند التعامل مع المُصنَّع، و الاستمتاع في آن. النسق، إذاً، هو قدرة الفكر على ضبط نسب علاقات المقومات، كالخطوط و السطوح و الأحجام و الكتل و الألوان و تناغمها و إيقاعها، بما في ذلك تنظيمها بموجب سمتريات و إيقاعات و أنماط و طقوم، و غيرها من صيغ تنظيم التكوين الشكلي للمصنّعات. و لا يستند النسق إلى تنوع في التزيين و التزويق و الأشكال، و إنما ينبني على ترتيب تنظيم التكوين الشكلي للمصنّع بجعل المقومات الشكلية تنتظم بأنماط واضحة.

و قد حققت مختلف الحضارات و الكلجريات أشكالاً لمصنّعات تتمتع بصفات الاتساق، في أنماط و طقوم مركبة، موحّدة، مهما تراكبت و تنوعت و تداخلت و التبست، فإنها لا بد من أن تخضع في نهاية مطاف الرؤية، مهما طال البحث فيها، لقدرات فك شفراتها، و تبعاً التعرّف إلى المعاني التي تحملها. و إلا من غير صفة النسق للتكوين الشكلي، يفقد الشكل الصفة الأبتمالية، و الوظيفة الاستطيقية.

و تتمثل أشكال هذه الأنماط في صيغها الحديثة بعلاقة شكليات السطوح و الأحياز المستحدثة بينها، سواء في الواقع أو المخيلة، في بناية الجناح الألماني في معرض برشلونة، تصميم ميّز فان دي روي سنة ١٩٢٦. و تتمثل كذلك بلباس ساك (Sac)، تصميم كريستيان ديور في خمسينيات القرن الماضي، و كرسي ثونيه (Thonet) عام ١٩٠٥، و مغاسل و مراحيض صممها جيو پونتي (Jio Ponti) في الستينيات، و طائرة الكوميت، و الطاس السومرية، و الكثير من الأثاث و المصنّعات التي أنتجتها مدرسة الباوهاوس (Bauhous) ـ و لا ضرورة لأن نشير هنا إلى ما حققته الحضارات السابقة المختلفة من قطع فنية، كالأهرام و معبد البارثينون و حدائق قصر الحمراء، حيث تمكنت مجتمعاتها من أن تفكك معانيها و تستمتع بأبتمالياتها، و لم تزل الحضارات اللاحقة تؤلف حساً و حدساً عاماً عالمياً مستمتعاً بها.

الصورة الرقم (٢ ـ ١)

بناية الجناح الألماني في معرض برشلونة، تصميم ميز فان دي روي سنة ١٩٢٦



و تنبني صفة النسق للتكوين الشكلي للمصنّع، و الحس بجمالية أبتمالياته، على توازن و تنظيم العلاقات بين الأنماط و الطقوم القائمة فيه. و تنبني قوى انجذاب صفة الاتساق للتكوين الشكلي، على قدرة المخيلة على اكتشاف صفات الأبتمال للأشكال المتعددة التي نظمت بعلاقات مبتملة.

و منذ القدم، و مع تصنيع الإنسان البدائي، حقق الفكر صفة الاتساق في غالب تركيب تكوينات أشكال المصنّعات، كما سعى إلى تحقيق هذه الصفة في تعامله العملي.

و صفة الاتساق، بكونها علاقة متوازنة ضمن التكوين الشكلي، فهي تصبح صفة تتمتع بهذه الدلالة في كل مكان و زمان. لأنها صفة تنبني بالضرورة على قدر من صفة الأبتمال المرئي، و لذا الانجذاب إليها، و قبولها، و الراحة النفسية عند التعامل معها.

و يعتبر الكثير من المنظّرين و المفكرين في مجال فهم الجمال، أن النسق بين العلاقات الشكلية ضمن التكوين الشكلي للشيء، من سطوح و خطوط و أحجام و ألوان، تؤلف الصفة الأساسية للتمتع بالقيمة الجمالية. و سيكون من المفيد هنا أن نشير إلى البعض من آرائهم.

يُعرِّف الكثير منهم النسق بكونه الانسجام بين العناصر المتنوعة ضمن الشكل المركّب، حيث يتحقق ضبط توحيد الشكل، أي إظهار المتنوعات ضمن التكوين بصيغة تدل على وجود نظام يوحدها ضمن مفهوم رؤيوية موحدة ـ و هذا تعريف يتضمن ضبط التنوع، و تبعاً، و للسبب ذاته، يؤلف نسبة إلى المتلقي صورة بدلالات سهلة الفك و التلقي.

الصورة الرقم (٢ ـ ٢)
فنّ وزخرفة الآرابسك



و يعرّف المعجم الفلسفي «الاتساق»، أو الهرمنة (harmony) بما يلي: «ما كان على طريقة نظام واحد من كل شيء»، أي يحصل الاتساق بقدر ما ينتظم التكوين الشكلي و تتوافق مختلف العناصر في تآلف واضح. و قد عبّر عن هذا التآلف التوحيدي بقوله: «كمال في الأعضاء و تناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس». و من قبله وصف شيشيرون الخطيبَ البليغ و المهذب، بقوله: «على الخطيب الاتيكي الكلاسيكي... أن يكون متحفظاً، كابتاً، واضحاً و بسيطاً، و يقلد الاستعمال العام، و يختلف في واقعه عن اللامدرب.. ففي الوهلة الأولى تظهر بساطة الطراز بكونها سهلة التقليد و المنال، و لكن ما إن يسعى الغير إلى أن يقلدها سيجد بأن الأمر ليس سهلاً.... و على الخطيب أن يكون حراً في خطابه من مكبدات السجع، أو التي يتعين أن تهمل».

و يكمل شيشيرون (Cicero) و يصف «الاتساق» بوصفه النظام المتكامل الذي يشبه شكل السفينة، فيقول: «ففي كل ما في السفينة من أشكال عناصرها، كجوانبها و مقدمتها و مؤخرتها، كما الأشرعة، و صارية السفينة، تتمتع كل منها بأناقة و اتساق، كما لو كان ابتداعها و تصنيعها ليس فقط من أجل الأداء الجيد و المتانة، بل كذلك لمنحنا متعة النظر إليها عند التعامل معها».

الصورة الرقم (٢ ـ ٣)
بازيليكا فيسينزا



و يصف الرسام هوغارث (Hogarth) كاتدرائية القديس بولس في لندن التي صممها كريستوفر رين (Wren)، بقوله: «هنا نجد فيها القدر الأعلى من التنوع من غير فوضى،

و بساطة من غير أن تكون عارية، و غناء من دون ابتذال، و وجاهة من غير قسوة، و كم من غير إفراط».

الصورة الرقم (٢ ـ ٤)
كاتدرائية القديس بولس في لندن



و ذكر الفيلسوف هيوم في النسق: «ينبني الجمال على نظام الأجزاء. و بسببه ينبني تكوين أشكال أشياء الطبيعة أساساً على النسق، فيهيئ لنفسيتنا الاقتران معها بالعادة الإرضاء و المتعة». و كما يعني هذا، فإنه ليس بالضرورة أن يظهر الشيء جميلاً بسبب كونه يرضي الفائدة [الحاجة النفعية]، أي يضفي النسق صفة الجمال على الشيء باستقلاله عن الوظيفة النفعية.

و يكتب كوربوزييه: «... و لا يوجد فن ذو قيمة من دون اعتماد نظام عقلاني ثقافي (intellectual order) ـ و العمارة هي الفن الذي يحقق نظاماً عقلانياً بفعالية أكثر من غيرها عن طريق هذه المقولة. و يعود السبب لهذا، بأن كل شيء في العمارة يعبر عن طريق النظام و الاقتصاد». و بهذا المفهوم للاتساق يعبّر كوربوزييه عن صفة الأبتمال. و قبل أن نشير إلى الحالات المتعددة التي تظهر فيها صفة الاتساق، سيكون من المفيد أن نشير إلى فيزيولوجية طمأنة الدماغ.

أولاً: طمأنة تفاعل الدماغ مع عالمه الخارجي

هناك مليارات من العصبات/ نيورونات (neurons) التي تؤلف حجيرات الدماغ التي تُحفز بإفعالات فيزيولوجية، حيث يكون مصدرها داخلياً أو خارجياً، فتستحدث نقاط التشابك العصبي (synapse). و بتراكبها و توسعها، و بأعداد لا تحصى، تتكون ذاكرة الذهن، المتضمنة قدرات الفكر على التعامل مع عالمه الخارجي، بمعنى آخر، بتراكمات تكوين وعي الفرد لذاته: إحساساته و مشاعره و عاطفته و عقلانيته و معلوماته عن عالمه المعيش، و كيف يتعيّن التعامل معه. و ما إن تتكون هذه المركبات العُصابية لسلوكية ما، أو لصورة، أو لتخيل، أو لرؤية، أو لفنطزة، يصبح عند ذلك تفعيل سلوكيات الفكر و البدن المرتبطة بهذه المركبات قابلاً للتنبؤ من قبل الدماغ، كمعرفة و ذاكرة، إذ يصبح، بسبب وجود هذه الذاكرة، تفعيل نهج مشابه، من السلوكيات التي لا تتطلب تركيب عصابات/ نيورونات جديدة، أو ليس بالقدر السابق. و تبعاً ستؤدي هذه الذاكرة المكتسبة إلى تحقيق اقتصاد في تفعيل الجهاز العصبي، الأمر الذي يؤدي إلى حصول اقتصاد جوهري في تعامل الفرد مع عالمه الخارجي، و هو اقتصاد في الطاقة، سواء فكري أم بدني.

الصورة الرقم (٢ ـ ٥)
الثور المجنّح الآشوري



و بهذه المعرفة المكتسبة سيتمكّن الفرد من مواجهة المتنوعات العديدة من الأحداث و الأشياء التي يمتلك ذاكرة لها، من دون إفعال عصابي جديد لكل مواجهة. فيركز

طاقاته العقلية في إفعالات جديدة لمواجهة المتغيّرات و المستجدات. و لذا تؤلف المعرفة المكتسبة، و الذاكرة المتراكمة، في الوقت عينه، حالة استقرار نسبي للعصابات، فيحصل الوعي على حالة من الاطمئنان النفسي، و هذا بقدر ما يحمل الفكر معرفة قائمة في خزين المرجعية، يسخّرها في مواجهة متطلبات المعيش. و للسبب ذاته، سيوفر للفكر، هذا الخزين المعرفي، طاقة متهيئة لمواجهة المستجدات التي تحصل في معيش الفرد، و التي تتطلب معرفة جديدة.

وهذا يعني أن المنهجية الموروثة تقوم عن طريق الجينات للنفس/ السايكي (Psyche)، للفرد المعين، بدور جزئي من مجموع سلوكيات التعامل مع البيئة المعيشة، و خاصة منها التي يقوم على ابتكارها و تصنيعها، إذ تتصف هذه السلوكيات الأخيرة بكونها غير موروثة بيولوجياً، و إنما هي كلجرية، إما مكتسبة عن طريق تطور و تراكم معرفي اجتماعي، حيث تؤلف مرجعية معرفية مشتركة تقوم بوظيفة القاعدة المعرفية للتعامل، وإما مستحدثة في آنيات التعامل. فتنمو هذه السلوكيات، و تتوسع و تنضج و تتراكم، و تؤلف ذاكرة الكلجرية التي يسخّرها الفرد في تعامله مع متطلبات المعيش.

و أكثر من ذلك، إن تشابه تعامل ما مع تعامل سابق، أي التعرّف إلى الربط بين حالة و أخرى أو شيء و آخر، هو قدرة الفكر على تسخير المعرفة القائمة و تمديدها لمواجهة جديدة، و هذا اقتصاد في طاقة تفعيل تعامل جديدة. إن قدرة الدماغ على تحقيق تشابه شديد التركيب، يتمثل بصور المجاز و الكناية و المجاز المرسل و الإيقاع و المختزلات، و غيرها من التجريدات التي يستحدثها الدماغ للمتنوعات، و التي يجعل منها متشابهات. و بتعبير آخر، هناك اطمئنان معرفي عندما يكتشف الفكر أنه يتمكّن من تسخير المعرفة المتوفرة في المرجعية و يختزلها بصيغ مجازية، و غيرها من تكوينات صور مجردة في ربط و اقتران صفات الأشياء من دون اللجوء إلى استحداث معرفة جديدة. أو أنه بهذا الربط يكتسب معرفة جديدة بطاقة فكرية نسبياً قليلة. فيتهيأ مجال الحس بطمأنة الوجود، و تبعاً المتعة في التعامل مع هذه العلاقات التكوينية المتشابهة و الاطرادية. فتحصل المتعة، و تتوسع هذه كلما كانت علاقات التكوينات أكثر فعالية في استحداث ربط بين صور الأشياء و اقترانها. و يتمكّن الفطري عن طريق هذه المعرفة من تحقيق تعامل أفضل مع متطلبات البيئة، خاصة منها المتغيرة و المفاجئة. كذلك تحصل طمأنة عند اللجوء إلى الإيقاع المتكرر، لأنه يؤكد تكرار تعامل معروف، خاصة أن التكرار يتضمن عادة فسحات أو فجوات زمنية، ميكرية، من وقفات تأملية قبل تكرار الحركة اللاحقة، حيث يحصل تقييم للحركة السابقة، فتطمئن الذات على نهج مسيرتها.

ثانياً: الاطراد و التشابه في الطبيعة و المصنّعات

عند التعامل مع الأشياء خارج الوجود الذاتي، يواجه الفرد نوعين من الاطراد في الطبيعة، و نوعاً في المصنعات. فيتمثل الاطراد الأول في الطبيعة باقتران الأمطار مع الغيوم، و تداور الليل مع النهار، و ظهور الأزهار في الربيع. كما يقدم الوعي و يستحدث تجريدات (abstractions) للمتنوعات في حالة وجود الفوضى في الطبيعة، و التي يمكن إخضاعها لتصنيف و حصرها بمفهوم معين، و منحها تسمية، و ذلك لسهولة الاستدلال إليها كنوع، و من ثم التعامل معه. فمثلاً مفهوم شجرة و تسميتها، التي هي في واقعها شجرة عينية بين الكمّ الكبير من الأشجار، ينظر إليها في الذاكرة بكونها تسمية عمومية لشيء عيني ضمن صنف من الأشياء.

إن الحسّ بوجود التشابه المطرد في الأشياء الطبيعية ينبني على المعرفة المتراكمة لخصائص المادة للتكوينات المتشابهة التي تتكون منها مادة الظواهر، سواء بصيغتها الجامدة مثل المطر، أو الحي مثل الشجرة. أي تنبني هذه الاطرادات و المتشابهات لخصائص المادة، من غير أن يكون لها وعي أو هدف في استحداث هذا التشابه، إلا في حالاتها الفيزيولوجية الحيّة، حيث يتضمن تكوين الشكل هدفاً لاواعياً يسعى إلى إدامة البدن، و هذا بهدف تحقيق نقل الجينات و إدامتها عن طريق التكاثر.

الصورة الرقم (٢ ـ ٦)

كنيسة كاتدرائية ميلانو في لومبارديا في شمال إيطاليا ـ عمارة قوطية



يختلف الأمر في مجال الإنتاج، حيث يتضمن أي تفعيل، في سيرورات تحويل المادة الخام إلى شكل المصنَّع، في مختلف صيغه الميكرية، وعي المصنِّع بوجوده، و بعلاقة التعامل مع هذا المصنَّع بكيان وجود الذات. و هو وعي فعال في إدامة هذا الوجود عن طريق استحداث المصنع كأداة لهذا الغرض. و لذا يتضمن التصنيع، إضافة إلى خصائص المادة التي تفترض التشابه، ذاكرة الفرد و المعرفة التي يتعامل بموجبها، و التي تفترض تشابهاً بين الأشياء، و ذلك لتحقيق سهولة الاستدلال بصيغ و طاقات مقتضبة، و بطاقات محددة. و هكذا، بقدر ما تكون الحاجات و ظروف أداة إرضائها متشابهة، سيحصل اطراد في التعامل مع التصنيع و المصنَّع.

و غالباً ما ينبني تفاعل الوعي المطرد على تفعيل سلوكية استنتاجيه بما اصطلح عليها بـ «حيلة التحزر» (guessing games)، بمعنى بقدر ما يكون الترابط الشكلي بين الأشياء المتشابهة ليس بالقدر الواضح، أو المناسب، و غير مستدل إليها بسهولة، يلجأ الفكر إلى تسخير ما اصطلح عليه بقدرات «حيلة التحزر». يتضمن هذا التحزر استحداثاً في الوعي و المخيلة بتشابه مقارب لشكليات الأشياء، و بذلك يتمكّن من التعرف إليها، بهدف تسهيل مهمة التعامل، باعتبارها أشكالاً تقع ضمن المعرفة السابقة، القائمة في المرجعية و الذاكرة.

و حينما تكون صيغة التكرار إعادة الشكل أو النمط (pattern)، فإن الاطراد هو ظهور الشيء و الظاهرة بصيغ وحالات متشابهة، بحيث يعتبرها الوعي بكونها ظهوراً متكرراً لما سبق ظهورها، و مشابهاً لها. فمثلًا، تسخّر مختلف الكلجريات البشرية صيغة الاطراد باعتبارها أنماطاً و عادات تكرر بهدف التعبير عن دلالات الحاجة الرمزية للتعبير كدلالية الانتماء القبلي، و الفئوي، و الديني، و الطبقي، و القومي. و تتمثل هذه بتحديد أيام العطل و المهرجانات و الاحتفالات، كما تتمثل بزي الملابس كدلالات على وظيفة و مقام الفرد في المجتمع، كملابس رجال السلطة، و ما يحملون من مؤشرات كالتيجان و العمائم و الصولجانات و غيرها. و قد سخّر الإنسان منذ القدم تنميط بدنه بهدف الدلالة القبلية و التفاضل الفئوي، و تمثل هذا باستعمال الوشم و التنديب و الختان.

لقد كان تسخير الكلجريات و العلاقات الاجتماعية من الأنماط الواضحة، لأنها تظهر للوعي و للرؤية بوضوح مقابل التنوع اللامحدود و القائم في الطبيعة خاصة، كما في العلاقات الاجتماعية و سلوكيات الفرد العينية المتنوعة.

هذا إضافة إلى أن التنوع اللامنظم يؤدي إلى وهن الوعي و ملله، لأنه يُحمِّل جهاز الوعي متابعة أشكال لا تقترن بوظيفة واضحة لإرضاء حاجة معينة. لذا يقدم الفكر و يستحدث الأنماط في المخيلة و يفرضها على صور أشكال الأشياء التي يتعامل معها في معيشه اليومي. إذاً، هناك ترابط و توازن بين سهولة الرؤية، من جهة، و سهولة تنظيم و تنميط أشكال المصنّعات، من جهة أخرى، حيث يصبح في مقدرة الفرد تفهّم و إعادة تركيب الشكل في المخيلة. و هو تنظيم يُمكِن الفرد من تعامله مع الفروع، حيث يقرن شكل الفرع مع تركيب شكل لعموميات قائم في المرجعية، كاقتران لباس القاضي بمقام السلطة القضائية، و أجراس الكنيسة بمواعيد الصلاة. و بهذه الحركة الذهنية، يتمكّن الوعي من تعامل عام مع الأشياء المنوعة التي تقع ضمن التشابه لصنف من العموميات. و بقدر ما تكون إعادة تركيب شكل الأشياء سهلة المنال، ضمن شكل معمّم (generalized)، سيتمتع الفرد بقدر مناسب من تنظيم التعامل مع الأشكال المتنوعة و المتشابهة، كتعامل الفرد مع العدد الكبير من أشكال المصنّعات، كتنوع أشكال الكراسي المتنوعة التي يواجهها، فيقدم على إقرانها مع شكل الكرسي المعمم و القائم في المرجعية. و بهذا يتهيأ الظرف الفكري لتعامل عام مناسب مع الكرسي العيني.

ثالثاً: الأنماط و الاتساق في الطبيعة

تستند غالباً قدرة صنف الحيوان على البقاء إلى قدرات أعضائه و تنظيم نفسها لتقوم بوظيفة التغذية، و التكاثر، و التجمّع بجماعات. لذا يتعين أن يظهر تركيب الأشياء التي تتعامل معها في معيشها اليومي، بوضوح مناسب نسبة إليها، و ذلك مقابل خلفية البيئة الشديدة التركيب و التعقيد و التنوع الذي لا يحصى. فالألوان النيّرة، و الأنماط المنتظمة لإزهار الزهور، ترسل دلالات واضحة إلى الحشرات التي تقوم بوظيفة التلقيح، كما توظف الألوان النيّرة لريش الطيور المتمثلة بذيل الطاووس، و إيقاع أصوات ضربات المنقار المنتظمة التي تلاحظها صغار الطيور. هذه و غيرها تؤلف مركبات منظمة لصور أشكال الأشياء، حيث تؤلف تكوينات شكلية معمّمة، واضحة الدلالة نسبة إلى الحيوان في معيشه العيني.

الصورة الرقم (٢ ـ ٧)

أهرامات الجيزة في مصر



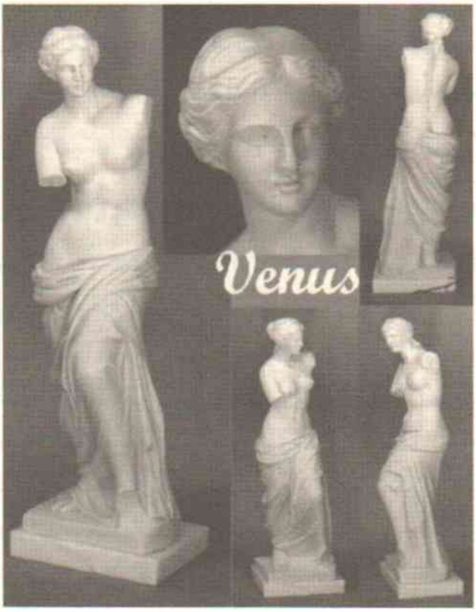
لذا نجد أن عالم الحيوان يقدم و ينتج أنماطاً في التكوين الشكلي لأبدانه، و التي تسخّر كدلالات لتحقيق الاتصال في ما بينها، أو تحذير الآخر من الاقتراب منها. فذكر «طير العريشة» يصنع مسرحاً لعرض قدراته التصميمية، حيث يسخّر شكل العريش و دقة تصميمه لعرض هذه القدرات بهدف مغازلة الأنثى، و إقناعها بأنه يتمتع بقدرات تنظيم و تزويق، الأمر الذي يدل على ذكاء وصحة جيدة. فيقدم على بناء العريشة، من أغصان يقطعها، و يزوّقها بأزهار ملونة بحسب نمط واضح، و طراز معتمد من قبل الجماعة لذلك الصنف (species). و لذا يتمتع بموقع معرفي في مرجعية الأنثى. و يحقق هذا النمط عن طريق جمع أشياء متعددة ذات ألوان مختلفة، و من بينها أحجار و مصنّعات يجدها قرب المدن، و محار من السواحل، فيقدم على تنظيمها بين الأزهار. كما إنه يقوم بإعادة تنظيمها بين الحين و الآخر، بحسب أنماط تكوينية و ألوان يتفرّد بها، حتى يحصل على إقناع الأنثى بقدراته الصحية و المعرفية. في هذا يقوم «طير العريشة» باستحداث بيئة مصنعة منتظمة ضمن عالم الطبيعة المتصف بالفوضوي، و بهذا النظام يمايز نفسه. و في المقابل، نجد في شكل البعض من الفراشات رسوماً تحمل أشكالاً لعيون وهمية مخيفة، هدفها تحذير الطيور المفترسة بأنها، أي هذه الفراشة العينية، حيوان مؤذٍ، و ربما سام، و بهذا تتجنّب الافتراس. و تنبني الكثير من العلاقات بين الحيوانات على أشكال تتميز بها أعضاؤها، حيث توظف بدلالات القوى، و الصحة، و قدرات تتميز بها من غيرها.

و نجد في عالم النبات العضوي مركبات تتجمع بانتظام، و تتكون في مجموعات أكبر، أي تنتظم بحسب ترتيب تراتبي، حيث تتجمّع الوحدات و المركبات، و تتلاءم ضمن

تكوينها الشكلي، و تكوّن تركيباً موحداً. يتمثل هذا في حبات الرمان و قولحة عرنوس الذرة. و من الملاحظ أن شكل زهرة «دوار الشمس» يتضمن نمط حلزونين: أحدهما يدور باتجاه عقرب الساعة، و الآخر ضد اتجاه عقرب الساعة. إن عدد الحبات في اتجاه عقرب الساعة هي ٢١ أو ٣٤، و في الاتجاه المعاكس هي ٣٤ أو ٥٥، و هذه أرقام تتطابق مع سلسلة الأرقام في المنظومة الرياضية العددية، الـ فيبوناتشية (Fibonacci numbers). و كثير من تنظيم تكوينات الزهور تتطابق مع هذه السلسلة الرياضية، كما أن موقع الأوراق على ساق الكثير من النباتات تكون كذلك في دورة بصيغة حلزونية مع حاصل (quotient) المصطلح عليه بـ «تشعب النبات» (divergence of the plant)، و الذي ينتظم أيضاً بحسب التسلسل الرياضي الفيبوناتشي، و بحسب نسب ما يصطلح عليها عادة بالمقطع الذهبي.

الصورة الرقم (٢ ـ ٨)

تمثال فينوس دي ميلو ـ براكسيتيليس (Praxiteles)



تتصف كل من هذه التكوينات في شكلية الحيوان و النبات بصفة الأبتمال. و من دون هذه الصفة لا يحقق الكيان القدرة على البقاء، فيستبدل موقعه في الوجود بعضويات

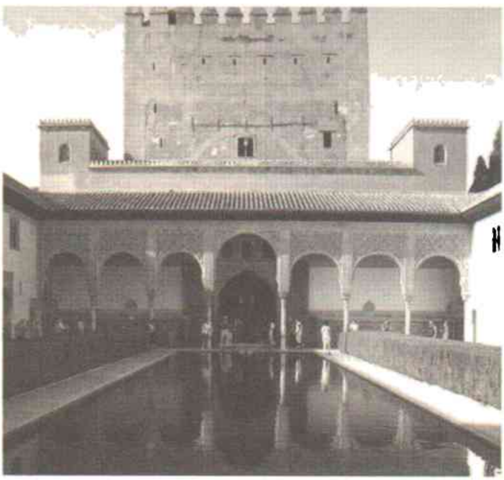
أخرى، التي تكيّف نفسها و تظهر للوجود، بحيث يكتسب تكوين بدنها بقدر مناسب من صفة الأبتمال.

رابعاً: العادة و النظام و الاستقرار

بقدر ما يكرر الفرد تعاملاً ما مجدياً، يكون قد اقتصد في استنفاد طاقة فكرية و بدنية. و بهذا يكون تجنّب الخوض في مخاطرة تجربة جديدة لا يعلم مسبقاً مدى صلاحيتها و نتائجها. و لذا تؤلف سلوكيات العادة و التكرار، و ما يقترن بها من كسل و تريث، منحىً متأصلاً في سلوكيات الإنسان. و هنا مصدر أهمية النظام، و الاستمرارية، و التوق إلى الاستقرار.

و حينما تكون الأشياء في حالة تغيّر و تنوع، و حيث ترتبك قدرة التنبؤ لتنظيم المعيش اليومي، يبرز منحى سيكولوجية التوق إلى الاستقرار الذي يؤمن تعاملاً يسخر المرجعية القائمة و المجربة و المعروفة، و التي لا تتضمن المجهول و المخاطرة. و قد انبنى على هذا المنحى المتأصل في سيكولوجية المعيش التقليدي، ظهور ظروف طرز مستقرة تمتد في الزمن، و تقترن مع طرز معيش هي ذاتها مستقرة. و هكذا تحققت الحضارات الكبيرة، كالمصرية و الأكدية و الإغريقية و الإسلامية/ الخلافية، كطرز مستقرة نسبياً، تعبر عن قدراتها المعرفية و الوجدانية.

الصورة الرقم (٢ ـ ٩)
حدائق قصر الحمراء



مع ذلك، تتناقض مناحي النظام و الاستقرار مع تلك التي تسعى وراء التغيير و المخاطرة و التنوع و التجديد، و كلاهما متأصل في تكوين وعي الإنسان الوجودي من البقاء. لذا هناك تباين في الموقف من التطور الحضاري و ظهور الطرز المعمارية الكبيرة. فهناك منحى تبنّاه أدولف غوللر (Adolf Goller) الذي جاء بمفهوم «الوهن المعماري»، حيث يقول: هناك تأصل في سيكولوجية الحضارات يتضمن محفز التوق إلى تغير الشكل و الانتقال إلى طرز أخرى. و قد خالف هذا الرأي هنريخ ولفلن (Heinrich Wolfflin) الذي بيّن أن التوق إلى التغير لا يؤلف منحىً عاماً، إذ إن هناك طرزاً اقترنت بحضارات عظيمة، و لم تتغير إلا قليلاً في الزمن. فمثلاً، أظهر المصريون القدماء أنهم لم يسأموا من استمرار التكوينات الشكلية للطرز المعتمدة لفترة طويلة، كما هو الأمر مع الحضارات القديمة الأخرى التي اتسمت مصنّعاتها بأشكال و طرز حافظت عليها، و عبّرت عن استمرارها و استقرارها لعدة قرون من الزمن.

الصورة الرقم (٢ ـ ١٠)

رودان Auguste Rodin، القبلة



إذاً، ما هي الآلية التي جعلت من الممكن لمجتمع ما أو حضارة أن تبتكر، أو تتجاوز، المنحى الطبيعي نحو التنوع؟ الجواب لهذا هو ربما أن هناك العديد من العوامل التي تجعل هذا ممكناً، و منها الناحية الاقتصادية. و لكن هذه الناحية لا تبرر واقع تجاوز منحى التوق إلى التنوع، أو أنها تلغي هذا المنحى المتأصل في تكوين سيكولوجية الإنسان. فالتوق إلى التنوع لا يلغي منحى اعتماد طراز أو شكل و الاستقرار معه. إنما في حالة مثل هذه، وهي اعتماد طراز و الاستقرار معه لمدة طويلة، ينقل مركزية التنوع من الشكل إلى التنوع في الموقف السيكولوجي من الشيء، أي يحصل التنوع في الموقف الرمزي من الشيء، في كيفية إرضاء هذه الحاجة: هل عن طريق تنوع المصنّعات، أم عن طريق طقوس، حيث تتنوع سيكولوجية موقف الفرد عند ممارستها الطقس؟

في حالة مثل هذه يحصل التنوع في المخيلة. و هو تنوع أشبه بموقف العاشق من المعشوق، أو العاشقين أحدهما نحو الآخر. فالمخيلة هي التي تقوم بوظيفة التنوع. و حينما يحصل هذا النوع من التنوع في المخيلة، و بقدر ما يقترن بطقس، يصبح سيكولوجية التعلق بالشيء حالة تداخل بين الشكل و موقف الفرد من الطقس، و دوره في ممارسة إجراءاته، و ابتكار تنوعه، و استمتاعه به، و ما يؤلف فحوى الطقس في مخيلة الفرد من دعم لهويته، خاصة إذا كان الطقس يخصّ دعم الوجود عامة، كاقترانه بالسلطة و القوى الإلهية، و قديسين و أئمة، و كلها يدعم هذا الوجود.

إذاً، ما زالت مخيلة الفرد أو الجماعة تعتبر هويتها مدعمة، من قبل قوى تتجسد في مصنّع، سواء أكان تمثالاً لآلهة، أم كنيسة، أم مرقد قديس، أم مسجداً، أم مرقد إمام، فيتنوع شكل هذا المصنّع في مخيلة الفرد مع كل زيارة، خاصة إذا اقترنت الزيارة مع الطقس الذي يتنوع في المخيلة بسبب ممارسة الطقس من قبل المخيلة ذاتها. و بقدر ما يكون الطقس عاماً ومركباً، يتضمن بهذا القدر تنوعاً في إجراءاته، فيصبح أداة لتنوع رؤية المخيلة لأداة الرمز، كالآلهة، و تبعاً شكلية المصنع، و المعبد. و هكذا ينبني توق التنوع المقترن بطقس على رغبة فعالة في إعادة تحقيق التعامل مع المعالم و الحفاظ عليها، واستقرارها، بدلاً من إثارات جديدة، تتطلب إعادة صياغة صورة أداة الرمز في المخيلة و الموقف نحوها. و يحصل هذا خاصة في الكلجريات التي تسخّر الطقوس في تعاملها مع المصنّعات، سواء كانت معابد أو قصوراً أو كرسي السلطة مثلاً. و في حالة مثل هذه لا تكون المخيلة متهيئة لتغيير المصنّع، أو نبذه. إنها حالة أشبه بما أشرنا إليه في مفهوم الولع كإحدى الآليات لتحقيق إرضاء الحاجة الاستطيقية. و حينما يكون في تلك الحالة هدف التعامل هو إرضاء الحاجة الاستطيقية، يصبح الهدف هنا إرضاء الحاجة الرمزية، في تناقض مع هدف الاستطيقية، أو ربما أدق، تخفيف إرضاء حاجة على حساب حاجة أخرى. هذه الظاهرة تفسر لنا، في الوقت عينه، سبب منحى التغيّر في المجتمعات المعاصرة.

خامساً: التكوين الشكلي المركب

يظهر أو يصنع التكوين الشكلي في الظواهر الطبيعية أو شكليات المصنّعات بحالتين، و ما يجمع بينهما. تنبني الحالة **الأولى** على معالم تظهر بصيغة متسلسلة، أي متكررة و متعاقبة و تتضمن مفهوم حركة باتجاه معين، موجّه، أو تظهر المعالم متقطعة، غير مرتبطة، لا تتضمن حركة في اتجاه معين، و تظهر مستقرة.

تؤدي إعادة استعمال الشكل بصيغته المبسطة إلى التكرار، و يظهر بكونه متسلسلاً، خاصة إذا لم يتضمن توقفاً و تعاقباً عكسياً. فمثلاً، يمكن استبيان سلسلة من النقاط في مستوى خط مستقيم بسهولة، من أنها تكون منتظمة بخط منحنٍ أو بزوايا، و يمكن استبيان أحياز منتظمة مطردة و متعاقبة برؤية أسهل لو كانت غير اطرادية. تستند هذه الرؤية، كتفهم للتكوين الشكلي أو استحداثه إلى آلية «نظام البساطة» (laws of simplicity)، حيث تسخّر لتحقيق سهولة التعرّف و تفهم الشكل. و لكن هذه البساطة يمكن أن تقود إلى الملل، حيث ما إن يتم تحديد سر تسلسل النقاط المنتظمة، حتى تكون عبارة عن تكرار رتيب، و لذا لا تثير ما هو جديد نسبة إلى الرؤية.

فمثلاً، لو أخذنا تعاقب تسلسل مؤشرات، أو معالم، تتكرر، و مكونة من نجوم (*)، و حرفاً واحداً مثل: ق، فيمكن أن يكون تركيبها، بحسب تسلسل متنوع:

٣،٥،١ ـ * ق * ق * ق * ـ لا يتضمن هذا التسلسل أداة ضبط، فيصبح التعامل مع الشكل قلقاً لأنه غير محدد، و رتيباً بسبب التكرار اللامتنوع.

٣،٥،٢ ـ أو يكون التسلسل أكثر تركيبياً، و لكنه كذلك يؤلف سلسلة متلاشية:

* ق * ق ـ ** ق ** ق ـ *** ق *** ـ و بالرغم من التكوين المركب لهذا التسلسل، فالرؤية تكتشف بسرعة بأنه نمط متكرر و رتيب. و لا نحتاج أكثر من تأمل بسيط و سريع لكي نكتشف في هذه العلاقات معالم في تسلسل متلاشٍ، و لذا تكون مملّة.

٣،٥،٣ ـ و لكن إذا أعدنا التسلسل و عكسنا التعاقب، سنلاحظ في الحال الطابع الاطرادي في تكوين العلاقات، حيث يصبح سمترياً (symmetry) و مستقراً، و أكثر تشويقاً:

*** ق ** ـ ق * ق * ق ـ ** ق *** ـ بسبب التكوين المركب لهذا التسلسل يظهر أكثر تشويقاً بقدر ما يتضمن من مركبات و متنوعات في تكوينه.

كما أن في هذه السلسلة المتضمنة السمتري تهيئ لنا معرفة القسم الأول صورة للقسم الثاني في التسلسل. في هذا السمتري توقف و انتظار، و شوق إلى المرحلة اللاحقة في التكوين. هذا إضافة إلى استقرار الحاصل بسبب التوازن في التكوين. لهذا السبب يوسع تلقائياً التكوين السمتري مجال الرؤية، حيث الرؤية الأولى تدعم الثانية المتوقعة.

و هنا مصدر السرور و الراحة، أي راحة الاستقرار و اليقينية، حين التعامل مع السمتري، و التكوينات المتسلسلة المركبة و المتوازنة.

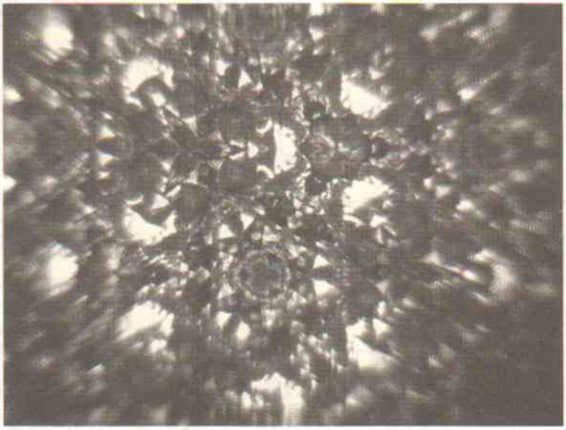
إن التعامل مع تكوين لشكل متسلسل، أي الذي يشير إلى اتجاه موجة، سيجعلنا نتوقع حركةً تمتد باتجاه حركة المتسلسل. و إذا كان التسلسل غير متوازن، لا يتوقف، سيصبح استكمال التسلسل غير واضح، لأن الرؤية لا تجد ما يمكن أن تتخيله، أو ما تتوقع أن تنتقل إليه، فتجد نفسها في حالة مواجهة غير قابلة للفك، و مثال لطيف على حالة من تكوينات منظمة و موجهة لما لا نهاية، ولذا يحصل إطناب بعد تعامل محدد معها. ففي عام ١٨١٩ نشر العالم الاسكتلندي ديفيد بريوستر (David Brewster) أطروحته حول المِشْكال/ الكالدسكوب (Kaleidoscope)، يصف فيها اختراعه الذي حققه في العام السابق. يتكون هذا الاختراع من استقطاب الضياء، بواسطة مرايا متعددة ينظمها في زوايا مختلفة. و بعد أن وجد علاقات للمرايا من موقع لثقب نظر محدد، يتحقق مشهد نسبة للناظر منه، يتألف من أنماط من تشكيلات سمترية ملونة بتركيب سمتري، شديد التركيب. فأقدم على تسجيل براءة الاختراع، الذي أطلق عليه اسم «الناظور لصورة جميلة»، أي الكالدسكوب في اليونانية.

لا شك في أن هناك ابتهاجاً، أو سروراً، عند النظر إلى التنظيم المستقر السمتري للتشكيلات التي تعرض في هذا الكالدسكوب، حيث تظهر تركيبات بأشكال هندسية سمترية متعددة، و بألوان متعددة، و مع كل حركة في تنظيم علاقات المرايا. و لأنها منظمة في علاقات سمترية محضة، تجعل الناظر، للوهلة الأولى، أمام نمط واضح مسرّ، و ذلك لأن مركبات التكوين الشكلي سهلة الإدراك، فالناظر ينظر إلى نظام سمتري محض و صارم، هذا بالرغم من تغيّر التشكيلة مع كل حركة للكالدسكوب، فيحصل تنوع لامتناهٍ بسبب علاقات زوايا الزجاجيات الملونة فيه. و لكن هذا التنوع اللامتناهي يخضع لنظام واحد واضح سهل فكّه.

و هنا مصدر الراحة في النظر إليه، و كذلك مصدر تفهم بسرعة التكوين الشكلي و النظام الذي ينبني عليه. و هو كذلك مصدر الملل منه في الوقت عينه. و يحصل هذا الملل، بعد وهلة قصيرة، بالرغم من ما تقدم إلينا هذه الآلة من مفاجأة كلما نقوم بتدويرها، و استحداث تركيب جديد لألوانها، لأنه ما إن يتكرر النظر فيها مرتين أو ثلاثاً، حتى تكون المخيلة قد تفهمت نظامها، و أصبحت عندها معرفة مستقرة في المرجعية، تتكرر، و تبعاً ستفتقد الرؤية توقعات لمركبات مستقبلية تتطلب التأمل و الفك. إضافة إلى هذا، فإن الشكليات التي تستحدثها آلة الكالدسكوب لا تمتد معانيها إلى الحاجتين

الأخريين، بمعنى، تنحصر وظيفة الرؤية هنا في استطيقية لتكوين شكلي مجرد عن الواقع. و لذا تفتقر هذه الأشكال إلى إرضاء متطلبات الحاجتين الأخريين، أي تخلو من الرسالة التي يدوّنها الحرفي و المصمم في المصنّعات التي يستحدثها الإنسان. إنها تكوينات حصيلة لبدعة ذكية، كأداة تسلية بسيطة، خالية من العاطفة الإنسانية.

الصورة الرقم (٢ ـ ١١)
الكالدسكوب



سادساً: ضبط التكوين الشكلي

إن الهدف من التكوين الشكلي المتضمن التنوع لا يكمن فيه، و إنما في نشوة الوجود، أي خارجه، في طمأنة المخيلة، و هو راحة هذه المخيلة من الملل، و منحها مجالاً لنشوة الوجود، بمعنى أن الوظيفة الأساسية للتكوين الشكلي هي عرض المعالم للفرد، و معرفة و حدس و حس متنوع، حيث ستؤلف عند التعامل معها، أداة سيكولوجية وظيفتها راحة النفس و مخيلتها من ملل الوجود، كما أنها تهيئ ظرف تعامل يحقق نشوة الوجود.

و لذا، إن سبَبَ هذا التكوين الشكلي للمصنّع إرباك للفكر، أو عجز عن إرضاء الحاجة إلى التنوع و تفادي الملل، فيكون فقد وظيفته الأساسية. و لكن تلهّف المخيلة، و توقها إلى التنوع، قد ينفلت و ينتقل من تنوع متوازن إلى فوضى توهن المخيلة ذاتها. لذا

يتعين أن يضبط التنوع في تكوين شكلي مؤطر و منمّط يتصف بقدر مناسب من صفة الأبتمال.

سابعاً: التنميط

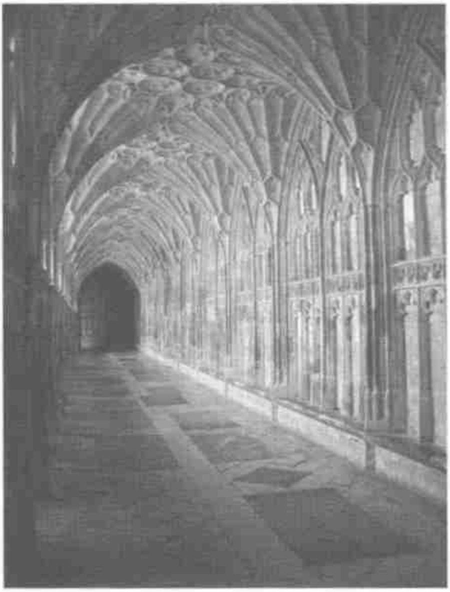
لكي يصبح التكوين الشكلي واضحاً و مريحاً للمخيلة و يطمئنها، يتعيّن أن يكون تنظيم المعالم المتنوعة التي يحملها شكل المصنَّع كتركيب بموجب أنماط واضحة، و أن تُضبط و تنظّم علاقات الأنماط المستحدثة بالصفة الأبتمالية. إن وظيفة ضبط الأنماط بعلاقات مبتملة تجعل سيرورة التعامل مع التكوين الشكلي المنوّع لا يستنفد عند التعامل معه طاقة فكرية غير مبرّرة، أي، بقدر ما يتضمن التكوين الشكلي تنميطاً واضحاً، محتمل الفك، يخفف من كمّ الطاقة الفكرية المستنفدة خارج التعامل المبتمل المناسب. بمعنى، أن التنميط و ضبطه يسهّلان تفهم التكوين الشكلي. إن ضبط التنوع، سواء أكان منمطاً أم متسلسلاً، يؤلف حاجة بيولوجية طبيعية، تطورت مع تطور تكوين دماغ البشر. و هي حاجة ضرورية أشبه بما يقوم به الدماغ عندما يواجه تعدد مفردات الظواهر، فيقدم في آنية المواجهة على اختزالها بمقولات (categories) و عموميات. و إلا عجز الفكر، من غير هذه الآلية العصبية التي تأصلت في الدماغ المعين، عن التعامل مع الظواهر الطبيعية. بمعنى، من غير هذا التنميط (pattern) و ضبطه سينفلت التنوع في التكوين الشكلي، و تبعاً تنفلت صورة العلاقات في المخيّلة بين الأشكال المتعددة و المتنوعة التي تؤلف تكوين الشكل، الأمر الذي يؤدي إلى إرباك الرؤية و الفكر، و يعرّض الوجود للخطر ـ لذا، من الأهمية ضبط التنوّع في التكوين الشكلي.

و هنا يكمن مصدر أهمية الضبط عن طريق التنميط المنظّم بعلاقات يتعيّن أن تكون هي ذاتها مبتملة. و بقدر ما تتحقق الصفة الأبتمالية لهذه العلاقات في التنميط، سيتهيأ للرؤية مجال متعة في التعامل مع المُصنَّع المعين. خلافاً لهذا، أو إن عجزت علاقات أنماط التكوين عن تحقيق الصفة الأبتمالية في ما بينها، سيفسد التعامل، و يرتبك الحسّ البصري، و تبعاً الفكري، كموقف من الوجود.

لذا يتعيّن إخضاع علاقات التكوين الشكلي للمعالم المنوّعة المحمّلة على المصنّع، سواء أكانت تزييناً أم زخرفة، لضبط التكوين، بحيث يجعلها أنماطاً واضحة. بمعنى يتعيّن أن ينظّم التنوع ضمن التكوين الشكلي بأنماط بصرية يكون استيعابها سهلاً أو محتملاً من قبل المخيّلة المتلقية ـ إنها القدرة على اختزال تنوّع التكوين الشكلي للمصنّع بموجب أنماط. والخلاصة: إن وظيفة التنميط هي ضبط فوضى التنوّع.

الصورة الرقم (٢ ـ ١٢)

سقف كاتدرائية كلوستر (Gloucester) في إنكلترا



و سنفهم أهمية التنميط في التعامل الفكري مع الظواهر إذا أشرنا إلى بعض من آليات التعامل مع الظواهر الطبيعة و الاجتماعية، إضافة إلى المصنّعات. و مع نمو دماغ الإنسان و نضوجه، أخذ يعي إشكالية البقاء، أي الوجود و الزوال. فأخذ ينمّط علاقات أشكال الظواهر و الأشياء التي يتعامل معها في معيشه اليومي. ولم يحصل هذا النمو و تنشئته في الدماغ فجأة، و إنما امتداداً لقدرات يتمتع بها الحيوان. نمت هذه القدرات لدى الأساسيات، و حصل فيها نقلة نوعية مع ظهور الإنسانيات، و من ثم مع ظهور الإنسان العاقل.

و التنميط عند الإنسان هو رؤية التعدد القائم في الوجود، كتعدد الأشجار في الغابة، و أشكال الغيوم، و تعدد أصوات الطيور في الفجر، و فوضى التعدد القائم في مختلف الظواهر الطبيعية، حيث يقدم الفكر و يؤلف رؤية مبسّطة، بدلالة واضحة، سريعة الفهم، فتظهر الأشياء في الدماغ كما لو كانت نمطاً واضحاً في تركيبه الشكلي. و لكن هذه صورة ليست بالضرورة متطابقة مع الواقع. المهم في هذه الرؤية هو تحقيق صورة سريعة ليتمكّن الفرد من تشخيص الحالة التي يجابهها، فيتمكّن من التعامل معها بالسرعة

و الحركة المناسبة، و إلا من غير هذا لعجز عن التعامل، و لعجز عن قدرة البقاء، أي يحقق الدماغ في آنية التعامل مع التعدد الفوضوي القائم في العالم للفرد العيني، صورة واضحة تتوافق مع الواقع، بالقدر الذي تؤمن له تعاملاً مجدياً لتأمين البقاء.

بمعنى آخر، إن استحداث صورة نمطية للموجودات هو ضرورة طبيعية يتمتع بها كل كيان حيّ ليتمكّن من تحديد نوع التعامل مع عالمه الخارجي. فالنمط المستحدث في مخيّلته ما هو إلا دليل شكلي تستحدثه المخيّلة بهدف تحقيق تعامل آني بكفاءة مناسبة ليتمكّن من تأمين البقاء.

و هكذا أخذ الإنسان ينمط أشكال الموجودات تلك التي يمتلك و يستورث لها استراتيجيات بيولوجية للتعامل معها، و كذلك ينمّط أشكال تلك المستجدّات التي يستحدثها من مصنّعات و علاقات اجتماعية و ظواهر طبيعية أخذ يتعرض لها في تجواله المتوسع على سطح الأرض. فأخذ ينمّط بموجب معرفة تجريبية و حدسية أنواع الأشجار و الحيوانات التي يتعامل معها، و مختلف الظواهر الطبيعية، و يمنحها أسماء و تعاريف. و هو كذلك نسبة إلى الفوضى القائمة في التقلبات الجوية، و الصور التي لا تحصى من نجوم الليل التي يشاهدها بالعين المجرّدة. كما أخذ ينمّط ما يتعيّن أن يأكل و ما لا يأكل، و ما يلبس و ما لا يتعين أن يلبس، من هو مقدس و من هو مدنّس، أي من عليه أن يعبد و من لا يعبد، و يتعيّن أن ينبذ، من يجامع و من لا يجامع في علاقاته الجنسية بهدف التكاثر. و هكذا نمَّط مختلف سلوكيات التعامل مع الوجود.

لقد انتظم هذا التنميط لصور الموجودات، كأي تعامل مع الوجود بثلاث مقولات تتوافق مع الحاجات الثلاث:

١ ـ التنميط النفعي

يحدّد به مواقع الأشياء و حركاتها و كمّها و نوعها، و بهذا يستحدث تعاملاً ليؤمن لنفسه تعاملًا يرضي به الحاجة النفعية، أي تأمين الملجأ و الطعام و ظرف التكاثر و الدفاع ضد المفترس و العدو، و غيرها من متطلبات الحاجة النفعية.

٢ ـ التنميط الرمزي

يحدّد بموجبه موقعه في العائلة و القبيلة، و موقعه نسبة إلى الغريب و الآخر. و عن طريق هذا التنميط يحدّد موقع هويته بين الأشياء و العلاقات الاجتماعية، لا موقعه نسبة إلى رئيس القبيلة و القرية فحسب، بل كذلك لموقعه نسبة إلى النجوم، و طلوع

الشمس اليومي، و فيضان النهر، و الآفات الزراعية، و الغزو الخارجي. فقد أسس صوراً واضحة لكيفية التعامل معها، و هي تتمثل بالسحر و التنجيم، فأخذ ينمّط وقائع الأحداث، و أشكال الظواهر، كالأنهر و الغابات و العواصف و غيرها. و استحدث لنفسه علاقة واضحة معها تمثلت باستحداثه قوى الأرواح، خارج واقعية الوجود الدنيوي، متمثلة بالأساطير و الآلهة التي تمثل قوى الظواهر. فابتكر إلهاً لكل من الظواهر؛ إله المطر، و إله الشمس، و إله الحب، و إله المتعة. و حدد موقفه نحو كل منها بموجب نمط معرفي و سلوكي استحدثه لهذا الغرض، و هو مدعم بطقوس يبتكرها لكل مناسبة، و يلتزم بها.

٣ـ التنميط الاستطيقي

يحدّد به كيفية التعامل مع التنوع الذي يحققه في تكوين شكل المصنّعات، حيث يخضع التنوع لآليات ضبط و أصول و نهج، و بهذا يتمكّن من تحقيق الأبتمال في تصنيعها، و تبعاً الاستمتاع بتلك المنوّعات التي يستحدثها.

ثامناً: الازدواجية

يؤلف مفهوم «الالتباس» ضمن آليات إرضاء الحاجة الاستطيقية مفهوماً يوضح لنا كيفية تفهّم مختلف العلاقات بين الصعد المتعدّدة في الشكل المركّب و الشديد التعقيد. لذا، بالنظر إلى أهمية هذا المفهوم، سيكون من المفيد أن نشير باختصار إلى معاني مفاهيم مقتربة أو مقترنة أو متشابهة بالالتباس، تسخَر عادة كمصطلحات في التعبير عن الشكل المركّب. و هذا ما يساعدنا على تمييز مصطلح «الالتباس» بصيغة أوضح من تلك الأخرى، مثل الازدواجية و الغموض و المراوغة و المتكافئ.

و يقول نيتشه[١]، في مفهوم «الازدواجية»: إن حالة الإنسان متأصلة في ازدواجيتها، أي يعرّض الفرد الإنسان نفسه لـ «عواطف متناقضة أو مواقف سيكولوجية، متذبذبة باستمرار». و يعتبر فرويد، أن الازدواجية متأصلة في التجربة الإنسانية، و ذلك بسبب الكلجريات التي يستحدثها المجتمع، و تكون عملياً غير قابلة لتميّزها من تلك الموروثة

---

(١) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (London: Vintage Books, 1968).

فريدرخ فيلهيلم نيتشه (١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٤٤ ـ ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٠٠)، هو فيلسوف وشاعر ألماني من أبرز الممهّدين لعلم النفس وعالِم لغويات متميّز. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضاً.

بيولوجياً. و نسبة إلى زيمل[٢]، يتوافق مفهوم «الازدواجية»، مع مفاهيم الاستقطاب و التناقض الكامل، و الثنائيات[٣]، حيث تكتمن هذه المفاهيم في قلب تنظيم الوجود الاجتماعي.

و يعتبر جورج ميد[٤] أن التعامل مع تعدد العلاقات الاجتماعية لا يُحصى، و بقدر ما تكون هذه متغايرة في طرق المعيش و المفاضلات الاجتماعية، ستؤدي إلى أن يشعر الفرد بازدواجية الوجود. كما أن في علاقات البروز الاجتماعي و السيطرة، ستكون النفس (Self, psyche) هي التي تشعر و تحسّ و تقرر المواقف المتعددة المتباينة. و يحصل هذا ضمن تعامل داخلي للنفس، باعتبارها شيئاً آخر داخل ذاتها. فما يحصل عادة في هذا التعامل، داخل النفس، هو حوار داخلي متعدد الأصوات، الذي من خلاله يحصل التأمل، و تقيّم الأفعال، أو ظهور فكرة، أو خطة، أو رغبة للنفس، و غيرها من العواطف و المحفزات و الانجذابات التي تمارسها مخيّلة النفس.

وتعكس هذه الأصوات ازدواجيات وجدانيات مختلفة، و معايير متباينة، و قيم تتبنى من خلال مختلف مجالات التجربة الكلجرية التي تتعرّض لها النفس. فالأصوات الداخلية لا بد من أن تتصادم، أو على الأقل تتكلّم من غير وعي واضح نسبة إلى غيرها من الأصوات. فيكون سؤال النفس لذاتها: من الذي يتعيّن أن يهمني من بين الناس، أو أرضيه؟ و تبعاً، من سيكون من المحتمل أن أزعجه أو أضايقه؟ و ما هي نتائج أن أكون هذا الشخص ضد ذلك الشخص الآخر؟ و هل هذه الصورة التي أعتقد بأنني أرسلها عن نفسي، لكي تعبّر عن واقع حقيقة داخلية النفس، أو أنني أقدم صيغة خدّاعة؟ و هل أنا أرغب في أن أخفي أم أفشي الواقع؟ و إلى آخره من الاحتمالات التي تفصح، أو تعبّر عن تلك الأصوات الداخلية. فكلنا واعون بهذه الذبذبات في الموقف من الوجود،

---

(٢) عرف جورج زيمل (Georg Simmel) كعالِم اجتماع المنظور الأصغر، ولعب دوراً مهماً في دراسات المجموعات الصغرى مثل التفاعلية الرمزية ونظرية التبادل.

(٣) الثنائية (dualism)، مبدأ يقول إن هناك فقط حالتين أو مبدأين: كالعقل و الجسد، و الشر و الخير، و الجنة و النار.

(٤) جورج هربرت ميد (George Mead)، من أشهر علماء الاجتماع الأمريكيين ومن أهمّ الروّاد المؤسّسين في الاتجاه التفاعلي الرمزي، وُلِدَ عام ١٨٦٣ في ماساتشوستس، وتعلّم في كلية ابرلن ثم في جامعات هارفرد، ليبزج وبرلين، تأثر بأفكار «ديوي» و «زيمل» و «وليم جيمس» وقدّم بحوثاً عنها. ركز في أبحاثه على فهم التفاعل المتبادل والذات الاجتماعية داخل المجتمع، حيث يمكن اختبار أعلى مستويات التصنيع والتحضر ونزعات الإصلاح والنزعة العلمية والمثالية. وقد ساهم هربرت في وضع المبادئ والأفكار الأساسية للنظرية التفاعلية الرمزية من خلال دراسته للذات كما يقيّمها الفرد والذات كما يقيّمها الآخرون. ويعتقد «ميد» أن الذات في المجتمع هي حصيلة تفاعل عاملين: العامل النفسي الذي يعبّر عن خصوصية الفرد وشخصيته، والعامل الاجتماعي الذي يجسّد مؤثرات البناء الاجتماعي المحيطة بالفرد.

و نحس بأن لا راحة تحصل بسبب اللايقينات التي تتعرّض لها الهوية التي تثار في داخل النفس. و بهذا القدر يحصل احتمال حصول الازدواجية في صورة الوعي بالوجود[٥].

الصورة الرقم (٢ ـ ١٣)

Carlo Scarpa - Brion - Vega Cemetery



إذاً، يمكن تعريف الازدواجية على أنها ثنائية حول شيء ما، و غالباً يكون ذلك الشيء حالة اجتماعية، أو محصلاتها: مصنع، فكرة، معتقد، صورة، تجربة، هدف، و غيرها من الموجودات التي تحمل معاني. إنها تؤلف مفهوماً مزدوجاً نسخّره في تحقيق إيصال عن طريق إيمائيات (gestures) و سمات، و تزين، و مؤشرات، وشعارات، للتعبير عن تفهمنا المزدوج للوجود، و هذا التعدد في استحداث الازدواجيات يميّز صور الإنسان لبيئته المعيشة، و قدرات تعامله معها، مقارنة بالحيوان، حيث ظهرت اللغة و المؤشرات المركبة في المرجعية المعرفية لدى الإنسان، فأخذت الكلجريات تُنوّعها و تنضجها، و بنت عليها التطور الحضاري[٦].

و بينما كانت الازدواجيات لدى الأساسيات منحصرة غالبها في الموقف «نحن» و «هم»، و موقف من العوامل الطبيعية، و موقف من الجندر، بهدف تحقيق التجامع الغريزي و التكاثر، فقد توسع مفهوم الازدواجية عند الإنسان ليتضمن الوجود و اللاوجود، الحياة و الموت. و أصبح الوجود عنده في العالم المعيش يكون في مقابل صيغة أخرى من الوجود، في عالم آخر، مؤخر. و قد عبّر الإنسان عن هذه الازدواجيات في اهتمامه بقبور الموتى التي يصنعها، و الآلهة التي يبتكرها.

---

(٥) Fred Davis, *Fashion, Culture, and Identity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), p. 4.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

تاسعاً: الالتباس و الغموض

تتضح العلاقة بين الالتباس و الغموض في واقعها التاريخي عند مقارنة التعامل بالأشكال المركبة و المعقّدة في المجتمع التقليدي مقابل المجتمع المعاصر، حيث نجد في المجتمع التقليدي رقابة واضحة ضد الغموض، و ذلك لأن مرجعية كليهما الرؤيوي المبتكر و المتلقي هي ذاتها أو متشابهة، بينما في المجتمع المعاصر، بقدر ما تتعدّد المرجعيات، و تختلف دلالاتها نسبة إلى الطرفين في الحوار، الرؤيوي و المتلقي، ستهيأ ظروف انفلات الدلالة، و انزلاقها في متاهات الغموض. و يحصل هذا الانفلات في منظومة الحوار الاجتماعي الاستطيقي، حيث يتمثل بظاهرة تسرع تغير الطرز، و تعدد الفاشن، قبل أن تتهذب تكويناتها و تنضج أشكالها، الأمر الذي يتسبب بظرف إفساد الحوار الاجتماعي الاستطيقي، و تبعاً تلوث البيئة الاستطيقية.

١ ـ الالتباس

تؤلف حالة الالتباس (Ambiguity) في الموقف من صورة الشكل في المخيّلة، أو تجربتنا معها، تصوراً بأن هناك بديلاً للصورة، أو صورة ثانية ضمنية، تكمن في الشكل، و يمكن الوصول إليها، أو هناك احتمال لترجمة ثانية لها. و عن طريق هذا التصور ستهيأ للمخيّلة متنوعات من مراوغات (equivocations) لطيفة، و مترادفات متقصّدة، و نزوات لعوبة.

إذاً، تحصل رؤية الالتباس عند التعامل مع تعادل القيم، و تصبح ملتبسة، لا بازدواجياتها و إنما بسبب تعاقب فكّ شفرات دلالاتها. و في هذا الترابط بين المعنى الأول و المعنى الثاني، أو المعاني المتعددة اللاحقة، تنتقل المخيّلة من الصور الأولى، حيث تهيئ قدرة النقلة إلى الصورة اللاحقة. و بهذا الانتقال، لا تتوسع قيمة القطعة الفنية، و تزداد معانيها فحسب، بل ستجعل التلقي سيرورة تتضمن بحثاً و اكتشافاً ضمن نشوة الحس بالصفات الأبتمالية التي تتصف بها الصورة المعينة، كما في الأبتماليات التي تتصف بها سيرورة النقلة بين الصور المتعددة.

الملتبس، إذاً، هو ذلك الشكل المركّب الذي يتضمن قيمتين معيَّنتين أو أكثر، حيث في الوهلة الأولى، عند التعامل معه، قد نفكّ معنى معيّناً، و في الوهلة اللاحقة نفكّ أخرى، أو يتضمن الملتبس أكثر من معنى واحد، و يكون المعنى الثاني بديلاً، بالأهمية نفسها أو أكثر أو أقل. و عند التعامل مع المركّب الملتبس، سنعي أن هناك أكثر من معنى،

و سنلتبس أي من المعاني يتعين أن نعتبرها المجدية أو الأكثر أهمية أو التي يتعيّن اعتمادها.

إن من بين أهم أدوات التنوع هو تنميط الملتبس للتكوين المركّب. و ينبني التنميط المركّب للتكوين الشكلي على تعدد الأنماط التي تظهر في صعد متعددة منظّمة، أو يتحقق فكّها بتعاقب تحقق اكتشافها، و حيث تكون قائمة في طبقات من معانٍ متعدّدة. فهناك في التكوين الشكلي أنماط واضحة من الوهلة الأولى عند التلقي. و هناك أخرى ضمنية أو بديلة يتعيّن اكتشافها. بمعنى، يتألف التكوين الشكلي من حالات متعددة في عرض رسالته، المعلوماتية و العاطفية، و ذلك في رؤيويات متعاقبة. فيُترك لتعامل المتلقي الوصول إلى أولها، و تفهم في الوهلة الأولى تلك الأكثر وضوحاً نسبة إليه. غير أن ما إن تصل مخيلة المتلقي، و تقف على معنى النمط الأول، و تصبح الصورة و المعنى واضحين عنده، حتى يظهر ضمن هذا الوضوح مجال مفتوح لرؤية نمط آخر، في بعد آخر، بعد أن يتحقق اكتشاف البعد أو النمط المكتشف الأول، الأمر الذي يعني أن هناك التباساً في الرؤية الأولى للتكوين عامة، وهو ما سيغري المتلقي لأن يتقدم و يكتشف المعنى المتضمن الآخر، و ذلك في سيرورة متصاعدة في تسلسل الالتباس النمطي، أو أعمق من ترتيبيات المعنى ـ و لكن هذا الآخر ليس بالضرورة الأهم، و إنما هو بديل يغني الأول. فالهدف هو استمرار سيرورة تعاقب المخيّلة في اكتشافاتها للمعاني المتضمنة، و تبعاً ستستمتع النفس بعوالمها المتعددة المكتشفة.

الصورة الرقم (٢ ـ ١٤)

الكوربوزية كنيسة رونشون



و يحصل هذا بقدر ما يتضمن تركيب القطعة أنماطاً متعددة تحمل كل منها معاني تتفرّد بها. و عند مواجهة المتلقي لمثل هذا التركيب، ستضطر مخيّلته إلى تفعيل ذاتها و قدراتها، لتتمكّن من الانتقال من نمط إلى نمط آخر ـ و هكذا تكون سيرورة التعامل مع تركيب التكوين البصري و الحسي للقطعة الفنية المتميّزة، فيكون هدف الفنان، المرسِل، هاهنا، هو جذب مخيّلة المتلقي، المرسَل إليه، لسيرورات متعاقبة في اكتشاف الأنماط، و تمتعها في كل مرحلة أو دورة من اكتشاف للمعاني و العواطف. و ذلك في ربط متسق بينها، كتعدد المثلث في تركيبات المثمّن و المسدس في تركيب الرقش الهندسي العربي. بهذا القدر تحمل القطعة معاني أعمق في التعبير عن مخيّلة الإنسان و همومه في طمأنة الحاجة المركبة.

و تتعدّد الأنماط و حالات الالتباس المتعاقبة و المركبة في أعمال قادة الفكر البشري. و تتمثل هذه الأعمال المتميِّزة والمتضمنة تعدد المعاني بتلك، مثل: أعمال رباعيات عمر الخيام، و رباعيات بتهوفن، و التكوينات الشكلية المتداخلة في بناية معبد البارثينون في أثينا، و سقف قاعة الاستقبال في قصر الحمراء في الأندلس، و مسرحية هيدا كابلر للمسرحي إبسِن، و في تنظيم الحدائق اليابانية الزنية (Zen)، و سقوف كاتدرائية گلوستر في إنكلترا.

٢ ـ الغموض

هناك في تحقيق الملتبسات ذات البعدين، أو أكثر، هوة بين إيصال المعاني التي قد تنزلق بها سيرورة الدلالة، و تتعطل، أي تنتقل إلى حالة الغموض (vagueness)، بمعنى الغموض الذي يعطل سيرورة تحقيق الدلالة الواضحة، و ينقلها إلى درب مسدود. فالغموض يربك المخيّلة، و يعطلها عن تعامل مجدٍ مع تكوين الشكل. لذا بقدر ما يكون الالتباس أحد التكوينات البصرية في إغناء إرضاء الحاجة المركبة، فإن الغموض يفسد قدرة إرضائها.

إذاً، الشكل الغامض إما لا يتضمن معنى، أو تكون فيه دلالة المعنى غير واضحة، وغير قابلة للفك و التعرّف إليها، وإما بسبب عدم كفاءة العرض لبيان المعنى، أو أن الشكل يتضمن أكثر من معنى، بحيث تداخلت بصيغة مرتبكة، وأصبح فكها متعذراً.

لذا ترفض المخيّلة في طبيعتها البيولوجية الغموض. فيتعيّن على الفنان أن يعطل سيرورة الالتباس قبل أن تنزلق معاني و دلالات التكوين الشكلي في متاهة الغموض. بمعنى آخر، يتعمّق الفنان المتميّز في استحداث تعاقب معانٍ متعددة، تؤلف كل منها

مجالاً لمرحلة في غور لمعاني أعمق، أي يدفع المبتكر المتميّز سيرورة ابتكار الالتباس، و تعدد المعاني، إلى حدّه الأقصى، بشرط أن لا ينزلق إلى الغموض، أي يمتلك ذلك الحس، حيث يتوقف عند ذلك الحدّ قبل أن يتحول الالتباس إلى غموض، و في ذلك الحد الأعلى الفاصل بين الالتباس و الغموض، حيث تتحقق الحالة المبتملة المتقدمة، في تلك الحدود ما قبل انزلاق الشكل في صيغ من الغموض. بمعنى آخر، بقدر ما يكون المبتكر متميزاً في قدراته على ابتداع التكوينات التي تتضمن الالتباسات المركبة في عدة صعد، يعي، معرفياً و حدسياً، أين يتعيّن أن يتوقف، قبل أن يُحمّل المخيّلة أكثر من قدراتها الطبيعية، و يربكها. الخلاصة، يؤدي الغموض إلى إرباك الوعي، و لذا يعطل الحوار الذي يرضي دلالات الحاجة المركّبة، و ينقل الوجود إلى حالة الرفض و الارتباك.

و سنفهم سيرورة تعدد المعاني الملتبسة حينما نقارنها بحالة الغموض. فسيرورة دلالة الشكل الغامض تفتقر إلى قدرة التعرّف إلى معانيها، أو تثبط سيرورة الدلالة قبل أن تظهر المعنى، بينما سيرورة الالتباس هي أشبه بزيارة لمبنى أو حديقة أو قراءة شعر، حيث يحصل التعرّف إلى المعنى الأولي في الصورة المركبة، و الاستمتاع بها، أو سيجد المتلقي أبواباً تفتح له ظروفاً جديدة من تلقي معانٍ أخرى كانت كامنة في غور الدلالة العامة. و ما إن يدخلها سيجد عالماً آخر من المعاني، و باباً آخر على عالم أبعد من الدلالات. و هذا تماماً ما نجده من تعاقب للمعاني في **رباعيات الخيام**، و **رباعيات بتهوفن**، و مركبات **تراجيديا** يوربيدس، و تداخل الأحياز تحت القناطر اللامتناهية في جامع قرطبة، و تعدد أوجه القصة في أدب إيتاليو كالفينو، و الأبعاد المتعددة التي نجدها في رسوم ترنر. و ربما الالتباس هو ليس إلا مواجهة صور الازدواجيات التي تتعامل معها المخيّلة في معيشها اليومي القاعدي النفعي و الرمزي، فتنمّطها، و تهذّبها، و تنقلها إلى عالمها الاستطيقي. فتستقل الصور و معها تستقل المخيّلة، و تتنزّه من هموم الوجود.

تنبني قدرات التعامل مع الالتباس، و تحقيق التكوينات الملتبسة على القدرات الطبيعية التي اكتسبها دماغ الإنسان، بقدر ما تكون قدرات الفرد العيني نمت و تهذّبت في تقبلها التعامل مع مركبات معقدة، و اتسعت مرجعياتها، و أصبحت تستوعب تنوعاً يمتد إلى صعد متعددة. و ذلك في سيرورات الانتقال من نمط ملتبس إلى أنماط ملتبسة أخرى. و حيث تتوقف هذه السيرورة، و يتعطل توسعها الذي تتجه إليه، و ذلك في اللحظة أو الموقع المناسب، ضمن التركيب، حينما يشعر المؤدي الرؤيوي بأنه أصبح على أبواب الغموض. فيتوقف قبل أن ينزلق في متاهة عبثية، أي أنه يحمل التكوين الحدّ الأقصى

من حيرة سيرورة الالتباس، و لكنها سيرورة دلالية تضمر قدرات فكّ المعاني المتعددة، و الكامنة في التكوين. فتستكمل في سيرورات تحققها قدرات المتلقي، و في تفاعلها مع الرؤية و دلالاتها المحمّلة على سمات الصنع، حيث يقدم المتلقي بهذا التفاعل ويبتكر بدوره رؤى جديدة عند فكّ الالتباسات في صعدها المتعددة. و كل هذا، بشرط أن لا ينزلق كلاهما، الرؤيوي المرسِل و المتلقي المرسَل إليه، في متاهة الغموض.

الصورة الرقم (٢ ـ ١٥)

معبد البارثينون (Parthenon)، أثينا



يوضح لنا الموسيقار موزارت العلاقة الحوارية السليمة بين المبتكر و المتلقي في كتابه إلى والده، حيث يقول الابن إنه ألّف قطعة موسيقية تتضمن جمالاً و تعقيداً و ابتكاراً. و يقول إنه سينبهر بها المتخصّص و الذوّاق في الموسيقى و المطّلع على تكنولوجية الموسيقى. و لكن في الوقت نفسه، سيتمكّن سائق العربة عند سماعها من التقاط بعض نوتاتها، و يتمكّن من غنائها و الاستمتاع بها. بهذا كان موزارت يعبّر عن رغبة الاكتشاف و الابتكار و المخاطرة في التفرّد و تطوير الموسيقى المركّبة الملتبسة، نسبة إلى المتخصّص. و لكنه سعى إلى أن تتضمن القطعة أنماطاً أحادية المعنى و التركيب، بحيث يكون من السهل فكّها و التعرّف إليها و الاستمتاع في التعامل معها، وسماعها و غناؤها، نسبة إلى العامة. و بهذا يعني أنه دفع و وسّع الابتكار و التنوع المتضمن فيه، إلى أقصى ما يتمكّن منه عبقري مثل موزارت، و بهذا طور الالتباس النمطي نسبة إلى زمانه، إلى الصفة المبتملة العليا، من غير أن ينزلق في صيغة من الغموض. و هكذا

حافظ على بقاء احتمال فكّها بسهولة في صعيدها المبسط، مهما تعقدت علاقات و تركيب الأنماط التي جاء بها في الصعد المركبة الأخرى.

و نشير هنا إلى عبقرية أخرى حققت ذلك التوازن بين المركّب الشديد التعقيد، الذي يفصح، في الوقت عينه، عن أشكال بسيطة يمكن فكّها في الوهلة الأولى عن طريق تلقٍ بسيط. نجد هذه العلاقة الحوارية في عمارة توّجت القرن العشرين في قدرتها على عرض الملتبسات التي تتداخل و تتعاقب في إيقاع لامتناه. حققت هذا التكوين الشكلي عبقرية كوربوزييه في كنيسة رون شان (Ronchamp)، حيث نجد جدراناً وضياءً، في تنوّع لامتناهٍ، يجعلنا في نشوة دوامة الالتباس المحيّر بين النور و الظل، نراها أحياناً جدراناً متغيرة و متحركة و نوراً ثابتاً، و أحياناً أخرى نوراً ينوّع لونه و مواقعه، في إيقاع منتظم ينتقل من جدار إلى آخر، فتنوّع موقعها منا، و موقعنا منها. و هذا ما يحققه سكاربا في منحوتاته المعمارية التي تتبني على ملتبسات لامتناهية، فيقدم على تنويع نمط ما، بمواد و قياسات و شكليات متنوعة، و ينتقل بها من موقع في المبنى إلى موقع آخر، و لكن بمواد أخرى، و بقياسات أخرى. و هكذا ترتبط الأشكال بنمط مركب و شديد التعقيد، ملتبس، و لكنه واضح الدلالة، سهل الفهم و الاستمتاع.

إن سرّ نجاح الأنماط المركّبة و المعقّدة التي ظهرت في فنون الفسيفساء البيزنطية و العربية هو أنها تستحدث نمطاً يسهل التعرّف إليه، و بسيط. فيتوسع التصميم و يتشعّب في تركيبات شديدة التعقيد، و لكنها تحافظ على النمط الأصلي كقاعدة لهذا التركيب اللاحق. فيبقى التكوين المركب ضمن قدرة الرؤية، حيث نجد النمط الأول يقوم بدور الربط و الدلالة لتفهم صيغة المركّب، و ذلك بمتابعة موقع الأول في تركيب الثاني. لذا يصبح الفهم سهلاً، أو أسهل، و ينتقل الوعي في هذه السيرورة من الرؤية من نمط واضح إلى تركيبات ملتبسة. و عند فكّها باللجوء إلى تتبّع موقع و دور النمط الأول في المركّب، تستمتع مخيّلة المتلقي باكتشافها هذه العلاقة، بين الجزء والكلّ، بقدر ما تحقق من سيرورة لمعاودة متكررة في كلا الاتجاهين، من الالتباس بين الأول و المركّب، إلى ذلك المعاود بين المركب و الأول[٧].

و سنجد أنفسنا بجولة حوارية شديدة التركيب، عندما ندخل كنيسة كلية الملك، في كامبريدج، حيث نلتقي بالتراتبيات المتدرّجة عمودياً للأعمدة في العمارة الغوطية،

(٧) Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, p. 52.

و حيث يتركّب العمود من أرماح[٨] متعددة، كل منها يؤلف مقدمة و مفتاحاً تلقي تشعبيات أضلاع السقف، و نجدها في السقف المتشعّب بصيغة تكوينات لعقد مروحي (fan vaulting)، تستند إلى أضلاع مستعرضة (transverse ribs)، و تتشعب بروافد جانبية (tiercerons)، و منها تتشعب عروق ثانوية (lierne). و كل من هذه العناصر يؤلف مقدمة إلى العنصر الأكبر، و استمراراً إلى الأصغر، و من ثم من الأصغر و الثانوي إلى الأكبر و الذي يحمل قوى الجاذبية و انسيابها في عروقها. فتقف المخيّلة تحت هذا السقف، وتتنقل في حيرة عند تعاقبها التركيب الملتبس لشبكة عروق السقف، و ما إن تقدم و تفكّ علاقاتها و تتفهم تركيبها الهندسي، تجد أنها قد أعادت تركيب العلاقات تماماً كما هي في السقف. فتتطابق الصورتان، في واقع تكوينها لحجر السقف، و في الصورة في المخيّلة.

و ننتقل من كامبريدج في نهاية القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن السادس عشر مع تراتبيات العمارة الكلاسيكية النهضوية المتمثلة بأعمال بلاديو، و تحديداً بازيليكا فيسينزا[٩]. هنا تلتبس الرؤية بين العمود الذي يرتفع بارتفاع الطابق، و العمودين الأصغرين اللذين يحملان القوس في جانبيه. فتتقدم الرؤية و تسعى إلى تفهم موقع العمود الكبير، فتتنقل و تسائل علاقته بالعمودين الجانبيين الأصغرين، و الالتباس الحاصل بينهما، و من ثم عن ارتباطهما في رؤية موحّدة، متدرجة. و هنا تظهر مهارة عبقرية بلاديو في استحداثه هذه العلاقة الملتبسة، التي تتكرر و تغطّي كامل المبنى. و لكنها بالرغم من تكرارها، فإنها تنقلنا من الوحدة المتكاملة للعواميد الكبيرة، و بينها الأقواس و الأعمدة الصغيرة، إلى وحدة أخرى في تكرار متسلسل مستقرّ. و هي جولة تنتقل بين الوحدة المتكاملة، الكلاسيكية، المستقرّة، و الالتباس الحاصل ضمنها بين وظيفة الأعمدة الكبيرة و الصغيرة. و هكذا في هذه الجولة مع بلايدو نستمتع بنشوة متضمنة ترداداً، في كلا الاتجاهين، و في نشوة حيرة التناوب بين الاستقرار و الالتباس.

عاشراً: اللعب

في تقرير لـ دسموند موريس (Desmond Morris) حول ذَكَر شمبانزي مدعو كونكو، نجد وصفاً لسلوكيات هذا الذكر الذي استحدث إيقاعاً للعبة، و جعل منها نمطاً متدرجاً

---

(٨) الرماح (shafts) في العمارة القوطية (Gothic) هي أجزاء العمود المحيطة به، و التي ترتفع بارتفاعه، و لأنها تظهر بأقطار صغيرة نسبة إلى قطر العمود، فتضفي عليه رشاقة عمودية.

(٩) Basilica Vicenza, Andre Palladio designed 1545 and completed 1614.

في التركيب و التنوع، أي حقق لعبة خارج مرجعية تعامل الجماعة التي يعيش معها كونكو، فيكتب:

«حينما تم تقديم قطعة جمنازية إلى كونكو و سمح له ان يلعب بها، و من خلال فوضى اللعب، التي أقدم عليها، استقرّ على نمط واضح من الحركة. فأخذ يكرّره، و لكن بعد وهلة، أخذ ينوّع عليه. و من ثم توسع التنوّع حتى تجاوز الإيقاع الأولي، و استبدله بإيقاع جديد». إن تحليل ما حصل هو أن النمط الأول فقد فتنته بالنسبة إلى كونكو، بقدر ما أصبح تفاعلاً تلقائياً، فظهرت عنده حاجة إلى استحداث نمط آخر ليتمكّن من استمرار متعته باللعب مع تلك الأداة و السيطرة عليها(١٠).

إن الإنسان لا يتفرّد من بين الحيوانات في اعتماد سلوك اللعب ضمن معيش الفرد العيني، و هو كذلك نسبة إلى الجماعة. إن الكثير من الحيوانات، خاصة منها اللبونة، تلعب في دور الطفولة، ما يؤلف ممارسات تقوية أعضاء الفرخ و تدريبه على حركات و انتباه تؤهله لممارسة الافتراس و الدفاع عن النفس في مستقبل الصبا. و تستمر بعض الحيوانات و تخصص البعض من وقتها و طاقاتها في اللعب، تتمثل بلعب الشمبانزي و الدولفن و الكلاب الأليفة.

إلا أن الإنسان أخذ ينظّم سلوكيات اللعب، و أصول التعامل و تحديد المناسبات، و استحداث الطقوس المناسبة التي تدعم و تبرر ما يستنفد عليه من طاقات كبيرة، من دون أن يكون للألعاب التي يمارسها دور في دعم حاجة القوام، النفعية و الرمزية. فقد أخذ اللعب عند الإنسان و أصبح حاجة أساسية في الوجود، أي مقوّماً فعالاً في إرضاء الحاجة الاستطيقية. و قد ظهر اللعب عند الإنسانيات، و تطور و توسع مع تطور الإنسان العاقل. فأصبح الإنسان يمنح منحى اللعب و اللهو قسطاً كبيراً من الطاقات و الوقت. و قد يمتد و يشمل هذا الأمر عند الإنسان البدائي نصف زمن المعيش، حيث تضمّن الرقص و الاحتفالات و الزيارات و المباريات و الولائم.

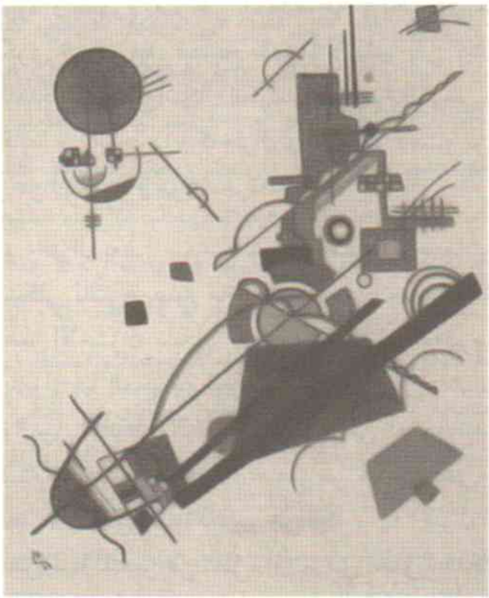
و قد استمر هذا المنحى لدى الإنسان القديم، ما قبل ظهور الإنتاج الزراعي. و مع ظهور الإنتاج الزراعي، و حصول الفائض في الإنتاج، تغيّرت العلاقات الاجتماعية، حيث أخذت فئة صغيرة في المجتمع، أي السلطة المركزية و العسكر، و احتكرت الفائض و استأثرت بمنافعه، و أصبحت هذه الفئة تتمتع بقدرات هائلة من اللهو و البذخ. في المقابل، حرم غالبية أفراد المجتمع من القدرات التي كانت تتمتع بها سابقاً، و هي قدرة

(١٠) Gombrich, Ibid., pp. 12-13.

تخصيص الوقت و الطاقة للعب، إلا في مناسبات محددة. و قد جاء تحديدها و شروطها ضمن تطور هذا التغيّر الاجتماعي. و في هذا التغير في معيش الفرد الإنسان، حصل لأول مرة أن تضاربت قدرات و ممارسات إرضاء الحاجات، أي تعارض إرضاء حاجة القوام، النفعية و الرمزية، مع إرضاء الحاجة الاستطيقية. فظهر في المجتمع منحى الزهد، و ظهر معها الرهبان، و الطقوس و الأيديولوجيات التي تنبذ المتعة، و تروّج اختصار معيش الفرد الإنسان بحاجة القوام حصراً، أي العمل و التكاثر و العبادة، و تأجيل متعة الوجود إلى وجود مؤجل من نوع آخر. و هكذا، بقدر ما يكبت الفرد العيني إرضاء حاجته الاستطيقية الطبيعية، يكون فقد ذلك المقوّم الأساسي في تكوين إنسانية الإنسان.

الصورة الرقم (٢ ـ ١٦)

Kandinsky; Joyful Arising (1923)



إذاً، اللعب عند الإنسان حاجة طبيعية تأصلت مع ظهوره إلى الوجود وتطوره. و لكن بسبب اللاتوازن في العلاقات الاجتماعية التي ظهرت مع الإنتاج و المجتمع الزراعي، أي التفاضل الطبقي، و احتكار الفائض من جانب فئة صغيرة في المجتمع، ظهرت معها مناح غير طبيعية نبذت اللعب و اللهو، نسبة إلى البعض، و انطلقت نسبة إلى البعض

الآخر. فاستحدثت الأيديولوجيات التي تنبذ ليس اللعب، و إنما كذلك مختلف الصيغ الأخرى من المتعة في الوجود. فظهرت مفاهيم و ممارسات و سلوكيات تحرم الاستمتاع، و جعلت المعيش لهؤلاء الملتزمين حالة متناقضة جوهرياً مع التكوين السيكولوجي للإنسان، و هي حالات متمثلة بالرهبنة و التنسّك و الامتناع عن الجنس و الصيام، بينما تفترض سيكولوجية الإنسان الطبيعية، من لا يلعب، لا يتمتع بوجودية إنسانيته.

حادي عشر: التجريد

هناك فرق جوهري في مفهوم التجريد (abstraction) مقابل العموميات.

العموميات عامة، هي نكران واقعية عينيَّة الشيء، و إهمال خصوصيته، و تحويل مفهوم العينيَّات إلى صورة أو مفهوم يعبّر عن المجموعة، و إخضاع تعدد واضح لصور العينيات لتنظيم فكري تتوحّد فيه. فيصبح مفهوماً لا يشير إلى كيان عيني أو يخصّه حصراً، كاختزال التعدد الكبير من أشكال الكراسي، بمفهوم الكرسي، من غير أن يكون ذلك كرسياً عينياً قائماً في الوجود، و كاختزال واقع تعدد لامتناهٍ من أشكال الأشجار بمفهوم واحد يعبّر عن أجمعها، و هو «شجرة».

غير أن التجريد هو اختزال بعض سمات الشيء و استبدالها بسمات دلالية، أو إعادة تركيب التكوين الشكلي للشيء بصيغ مختزلة من حيث تعددها و أشكالها و علاقات تركيبها. و يتمثل هذا الاختزال بشكل الصليب المعقوف لمفهوم الدورة الحياتية، و الصليب في الأيديولوجيا المسيحية لحدث معيّن في زمن مفترض معيّن، و يتمثل بشكل ورقة شجرة الميبل (maple) الحمراء التي تظهر في العلم الكندي. فالتجريد، إذاً، هو تلك الحالة حيث تنتزع سمة أو صورة لعنصر من عناصر الشيء، و يركّز الاهتمام على هذه السمة حصراً، و تسخّر كأداة للتعبير عن الكل.. إنه اختزال الكثير من مركبات الشكل و إبقاء البعض منها للتعبير عن الكلّ، أو تعرض الصورة كدلالة عليه، أو يسخّر هذا العنصر المنتزع للدلالة على مفهوم معيّن، و ليس بالضرورة يخصّ الكيان الأصل. لقد سخّر الإنسان البدائي تكنولوجية التجريد كأداة تعبّر عن الأشياء و الأحداث التي يتعامل معها، و عن طريق هذه المختزلات يحدّد و يوضح علاقاته مع الأشياء.

يعتبر ولهلم ورنغر (Wilhelm Worringer) أن مصدر التجريد هو القلق بسبب التنوع اللامنضبط القائم في واقع الوجود. أي مسعى الفكر إلى استحداث نظام و نمط و اطراد

و تناسق في المخيّلة، مقابل عالم خارجي حيث يجد الفرد نفسه يواجه قوى الطبيعة المجهولة، غير القابلة للتنبؤ، و حيث تتنوع عينياتها إلى ما لا نهاية. فيكتب ورنغر و يصف الإنسان البدائي الذي تتصف أعماله التشكيلية التي تصور الأشياء الطبيعة بالتجريد، حيث تتشابه أشكال التكوين بتلك الهندسية. فيجد هذا الإنسان، سكوناً و هجوعاً و طمأنة في صفات التجريدات الهندسية التي كان يستحدثها، و ذلك لأنها تظهر بالنسبة إليه مطهَّرة ومنزّهة و مستقلة عن واقع الأشكال المتنوعة و المتعددة لما لا نهاية، و القائمة في العالم الخارجي المتعامل معه. فيصبح الشكل الهندسي المجرد بالنسبة إليه الشكل الوحيد الخالي من فوضى الطبيعة(١١).

يقدم الفكر البدائي و ينظّم التعامل مع متطلبات المعيش عن طريق أشكال منظمة أقدم على تجريدها. و بهذا يهيئ للمخيّلة مجال فصل الذات عن صفات الفوضى للأشياء المتعددة بسبب حالاتها المتنوعة، القائمة في عالمها الطبيعي. لذا تسعى المخيّلة إلى تحقيق أداة تؤمّن لذاتها راحة البال عن طريق استحداث التنظيم التجريدي. كما تحقق المخيّلة بهذه الحركة الذهنية إرضاء الحاجة المركبة عند تعاملها مع الأشياء الطبيعية القائمة في عالمها، بقدر ما تعرض الأشكال بصيغ مجرّدة، كالتجريد الحاصل في أشكال المُصنَّعات. أو تستحدث المخيّلة تجريدات للأشياء الطبيعية، كتصور الظواهر في رسوم و منحوتات مجرّدة، أو تستحدث صوراً مجردة لأحداث و قوى طبيعية أو اجتماعية بصيغ أساطير و أيديولوجيات، فتركّب الأحداث و القوى و تصوغها كما تشاء، أي تخضع شكل الأشياء و الأحداث لتجريديات مبسطة و واضحة هندسية، أو صور و أوهام سحرية تتقبلها المخيلة و تطمئن إليها. و بهذه الحركة، تتمكّن الذات من تسخير هذه الأشكال و التصورات كأداة تعامل. فتتعامل عن طريقها، و من خلالها مع مختلف الظواهر الطبيعية و الاجتماعية التي يواجهها الفرد العيني، و التي تكون قائمة في معيشه اليومي. و عند ذاك تكتسب المخيّلة حرية التعامل ضمن شروطها، و قدرات مخيّلتها لاستيعاب المعطيات الخارجية. فيصبح التعامل مع ضروريات الوجود خاضعاً لتنظيمات المخيّلة. و هكذا تحقق المخيّلة تجريدات للأشياء و الظواهر، بصيغ تؤمّن لها راحة البال، لأن التعامل سيكون مع هذه الصور، و من خلالها، بدلاً من أن يكون تعاملاً مباشراً مع الواقع، المتضمن التنوع اللامتناهي مع تعقيداته المحيّرة.

---

(١١) Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self* (New York: Free Press, 2005), p. 88.

و ستتضح قدرة الإنسان على تجريد تفهمه لواقع وجوده بصور أسطورية. إلا أن أهمية التجريد كأداة معرفة و تعامل مع الوجود، لا تنحصر في مخيّلة الرسوم و المنحوتات و الأساطير، سواء في المجتمعات البدائية أو المتقدمة، بل كذلك تنبني عليه الفرضيات المعرفية العلمية. و إلا فمن دون قدرات ضبط واقع الأشياء بصور واضحة، لعجزت المخيّلة عن التعامل مع التنوع اللامتناهي؛ ومن غير تبسيط الأشكال، و إخضاعها لصور واضحة في المخيّلة، لعجز التعامل مع الظواهر الشديدة التركيب و التعقيد؛ و من غير هذه المخيّلة و قدراتها على التجريد، لما ظهرت المعرفة العلمية التنظيرية.

التجريد، إذاً، أداة معرفية وظيفتها تسهيل صور الأشياء القائمة في مجال الوجود، و ذلك عن طريق تحقيق استقلال المخيّلة عن واقع الأشياء، و في آن تنظيم رؤية لها مناسِبة كأداة تسخّرها المخيّلة لتؤمّن لنفسها قدرة التعامل بموجب صورة مبسطة للتركيب المعقّد لواقع البقاء، فتؤمن لنفسها بسبب هذه الصورة المبسطة معرفة مناسبة للتعامل، و تبعاً راحة البال(١٢). و هذا واقع، سواء أكان من يقدم على هذه الحركة الذهنية عقلًا بدائياً، في معيش بدائي، الذي يصنع التجريدات الهندسية، و الأساطير، و الآلهة، و العفاريت، أم كان يقدم على تأسيس المعرفة العلمية التنظيرية التي تنبني على المعرفة التجريبية، التي تُصاغ في قوانين تعبّر عن مفهوم الثوابت لخصائص المادة القائمة في الطبيعة.

و كمثال للتجريد في المجال المعرفي العلمي، هناك العلم الذي لا يعرف ، حتى الآن، واقع ماهية الجاذبية، و إنما الصورة التي جاء بها نيوتن فعالة في تعامل مجدٍ مع الظواهر التي تخضع لقواها.

إذاً، التجريد حاجة عامة لفكر الإنسان، سواء منه البدائي أو المعاصر، في تعامله مع تعقيدات التكوينات الشكلية القائمة في الظواهر. إننا نجد منذ بدء تكوين الحضارات الرئيسية ـ كالمصرية، التي جرّد نُحّاتها بدن الإنسان، و استحدثوا له معايير، تحدد الأبعاد و النسب ـ أن التجريد اعتُمد في مختلف المنحوتات. و جاء في وقت لاحق من الزمن القطعة النحتية الأشورية التي تمثل الثور المجنّح، والتي وضعت في مدخل قصر آشوربنيبال في نمرود، حيث ظهر بدن الثور مع رأس إنسان متوّج، و مع أجنحة ضخمة منتصبة أجلست على ظهره. و إضافة إلى الدقة و المهارة النحتية المتميّزة لهذا التمثال الضخم، جاء تجريد الكثير من المعالم التكوينية لواقع شكليات تلك الأبدان، و ذلك بهدف تحقيق صورة تمثل جبروت الإمبراطورية العسكرية الأشورية.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

و بعد الأشوريين، جاء براكسيتيليس (Praxiteles) أشهر نَحّات إغريقي، و قد نحت تمثالاً لافروديت، إلاهة الحب و الجمال. لم يكن النحت ليمثل امرأة عينية، و إنما لبدن يمثل الأمثل في الجمال كما هو في المخيّلة الإغريقية. فأتت صورة البدن لتعبّر عن تجريد لرشاقة حسّية فائقة. و أخيراً، نشير إلى سفينة الرقيق التي رسمها ترنر (Turner)، و قليل منا عند النظر إلى هذه القطعة سيتأمل ماساة هؤلاء الرقيق الذين تم رميهم في البحر من جانب ربان السفينة، و إنما سيرتكز التأمل على تجريد الألوان التي تمزج السماء و الغيوم و البحر، و على أشكال أمواج البحر الهائجة، و أشكال الغيوم الحمر الملتهبة التي ترتفع إلى أعالي السماء، و على شكل السفينة بلون الغيوم الحمر. و إذا تبحر المتأمل لربما سيجد أيادي الرقيق تحت و بين الأمواج، ليس الزرق فقط، و إنما الحمر كذلك. هذه و غيرها من أعمال فنية أقدم العقل البشري على نحتها، و صور موجودات في الوجود، و عرضها بتجريد.

و في عصرنا جاء النحات جياكوميتي و جرّد شكل بدن الإنسان و رودان القبلة.

ثاني عشر: تعدد التنوع

هناك صيغ متعددة تقدم عليها المخيّلة و تحقق التنوع في عالمها المعيش، بهدف إرضاء الحاجة الاستطيقية. كما أن التنوع يحصل في مجالات متعددة و مختلفة ضمن معيش الفرد و الجماعة. يحصل هذا في التكوين الشكلي للمصنع، و هو تحميل التكوين الشكلي للمصنّعات سماتٍ متنوعةً بدلالات و معانٍ متعددة. و حصل نوع آخر من التنوع في المخيّلة، كموقف فكري معرفي و عاطفي نحو صنف من الأشياء أو المصنّعات أو الطرز، أو الولع بطراز معماري معيّن. و هناك أيضاً التنوع في الموقف: المعرفي و الحدسي والعاطفي و الأيديولوجي من شكل المصنّعات و الطرز و الظواهر الطبيعية، و العلاقات الاجتماعية، كتعدد الموقف و تغيّره من نجوم سماء الليل، و تعدد صور الغيوم في المخيّلة، و غيرها من الظواهر الحيّة و الجامدة. و من بين صيغ تنوع المواقف و التعامل مع الأشياء التي تهمنا في هذه الأطروحة، هي ما يلي:

١ ـ تنوع سمات المصنّعات

هو استحداث سمات متنوعة تُحمّل على التكوين الشكلي للمصنع و تؤلف دلالات المعاني التي يحملها المصنّع. و تتمثل صيغ سمات التنوع بالزخرفة (decoration)

و التزيين (ornamentation)، و استبدال المُصنَّع بآخر، و الطرز و الفاشن. و قد أشرنا إلى هذه الصيغة من التنوع في الفقرة «ثانياً» أعلاه (ص ٦٢ ـ ٦٤).

٢ ـ تنوع سلوكية الجمّاع (collector)

تتمثل صيغة هذا التنوع بسلوكيات الهاوي، أو الهواية عامة، التي تنبني على ولع المخيّلة بنوع معيّن من سمات أو طراز مصنّع. يتمثل هذا بجمّاع السُّبح، و ساعات اليد، و الطوابع، و غيرها من جمع الأشياء. هنا يحصل هذا التنوع في المخيّلة أكثر من كونه تعاملاً مع سمات متنوعة، لأن في هذا الجمع تركيزاً على نوع مُصنَّع معيّن، و هي تحمل سمات عينيات متشابهة، من غير أن تحصل مقارنات بمصُنَّعات أخرى، الأمر الذي يعني حصول غالب للتنوع، أو إلى درجة كبيرة، ضمن المخيّلة، حيث تركّز المخيّلة على توسع تنوع سمات جزئية تحملها عينيات الأشياء، و ضمن الصنف المعيّن من المصنّعات التي يتحقق جمعها.

هذا ما يؤدي عادة إلى توسع تراكم العينيات من المُصنَّعات التي يتحقق جمعها. فهنا لا يحصل تركيز في موقف الجمّاع على تعدد أشكال المصنّعات، و إنما يحصل غالبه على السمات الجزئية التي تحملها المصنّعات التي يتحقق جمعها، أي، ينحصر التنوع بجنس من مصنّعات تؤدي الوظيفة نفسها، كجمع الطوابع، و الزجاجيات، و الأقلام، و الأحذية، و لذا يحصل غالب التنوع، و في ظاهره، كما لو كان حصراً في مخيّلة الجمّاع.

و يتحقق جمع تنوع مثل هذا عادة خارج متطلبات الحاجة النفعية، أو تكون الحاجة النفعية نسبة إلى مخيّلة الجمّاع مخففة، أو غير مباشرة. فيُركز سلوكيات تعامله، و الجمع على الاستمتاع، على تنوع سمات عينيات من المصنّع نفسه. و غالباً ما يحقق هذا الميل إلى الجمع دعماً لهوية الفرد، لأنه يفاضل نفسه عن الآخرين، اللاجماعيين. كما أنه يكتسب بهذه العلاقة، أو بهذا التفاضل، انتماءً معنوياً، ضمن مجموعة الجمّاعين للمصنّع نفسه. بمعنى أن تكوين هوية الجمّاع يتداخل مع قيمة المجموعة، كما هي مقيّمة من قبل الجمّاعين الآخرين، سواء منها القيمة المادية أو المعنوية:

«و تشمل هذه الصيغة من التنوع الولع بطراز معماري أو أثاث، مثلاً، حيث يحصل الجمع ليس في واقع الوجود، و إنما في مخيّلة الفرد، سواء أكان هاوياً أو باحثاً متخصصاً يزور أبنية ذات طراز معماري معين، و يستمتع بمشاهدتها».

٣ ـ التنوّع في مخيّلة الإدمان والولع

تتشابه هذه الصيغة من الموقف نحو سمات الأشياء من تلك التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة: «تنوع سلوكية الجمّاع». و لكن في هذه الصيغة يحصل التنوّع ضمن المخيلة حصراً، و لا يمتد إلى التداول و جمع المصنّعات، أو يحصل من دون أن يتحقق تنوّع حقيقي لعينيات تخص مُصنَّع ما. و تتمثل هذه الصيغة بالاستحواذ و الانبهار بالشيء، و الاستمتاع به. كما تتمثل باستمتاع المخيّلة عند التعامل مع سمات مركبة، و التي عند التعامل معها يحصل تناوب في المعنى.

و في هذا المجال من التنوع يحصل تناوب في الدلالة، حيث يقوم بعض المؤدين الفنانين المتقدمين بمعنى أن هذه الصفة تتحقق من التنوع ضمن إرهاصات الدماغ، من دون أن يتحقق تنوع حقيقي في معالم مادة مُصنَّع ما، أو تعدد المُصنَّعات. فهو موقف استطيقي يحصل بصيغة الإدمان على التعامل مع مصنَّع معيّن، و تعلق مستحوذ. وفي هذا التعامل، يولع الفرد بسمات الشيء، ضمن صور تتمخّض في المخيّلة، أي تتغير في المخيّلة، أو أن سيكولوجية المخيلة ترى تنوعاً في الشيء، و لذا يتكرر الانجذاب إليه. و يتمثل الولع بشيء أو بسمة معينة، كمنحى الجلوس على كرسي معيّن، أو شرب الشاي في قدح معيّن، أو ولع زيارة مبنى معين بهدف الاستمتاع بمعالمه. و ما الحب العاطفي، الحب (love) الجنسي العذري، و الرومنطيقي منه، إلا مظهر لهذا النوع من سلوكيات التعامل الاستطيقي المتكرر في مخاض سيكولوجية الدماغ.

٤ ـ التنوّع خارج الوجود الدنيوي

تبتدع المخيّلة داخل مخاض صور معيش أو كيانات خارج الوجود الدنيوي، فتقترن هويتها مع ذلك العالم المتخيّل. و لذا فهي صور و تصورات لا وجود لها في واقعية العالم المعيش، إذ إنها أوهام محضة. فتُبتكر هذه الصور لأنها تعبّر عن نقص و عوز عام في العالم المعيش. فهي أداة تعبر عن توق إلى تمنيات لبديل من العلاقات، و وجود متنوع بديل للقائم و المعيش. و لأنها صور متخيّلة، لذا لا يتحدد بضروريات واقع الوجود، و لا في الطاقة المستنفدة، و بتكرارها، و بكمّها، و لا بزمن تحقيقها، أو في إدامة الانتفاع منها، إذ هي صور تبتكر من قبل المخيّلة فقط، و تبقى فيها، و لذا هي حرة من اضطراريات و ضروريات التعامل مع خصائص المادة. فيؤمن التعامل معها، و هي في المخيّلة، من غير استنفاد طاقة في عالم الوجود الحقيقي، سوى تلك الطاقة التي تستنفد في التوسل للاقتران بتلك الصور المتخيلة، و الطاقة المستنفدة في العبادة

و في طقوسها، أو تلك الطاقة المستنفدة في تصنيع تشبيهات بكيانات مادية، كالتماثيل و الصور و المدوّنات، أو الأبنية و المعابد التي تهيأ كملاجئ للآلهة، حيث تصبح سهلة المنال من جانب المتعبّد. فهي صور في المخيلة، ولذا هي حرة من مقيدات متطلبات التعامل مع خصائص المادة، و لا يحددها سوى قدرات المخيّلة على التخيّل، أي قدرات المخيّلة على ابتكار و تنوع الصور البديلة للعيش، و للقوى التي تدعم متطلبات هذا العيش.

و تتمثل ظاهرة هذه المخيّلة بصور العالم الآخر، العالم اللادنيوي، كوصف عالم الجنة في القرآن في القرن السابع. حيث يصف القرآن سلوكية العيش فيها، و نوعية و كمية موجوداتها و تنوعها، و الغلو بالاستمتاع اللامتناهي بها من حيث الكمّ و النوع و الزمن، سواء أكان استمتاعاً جنسياً أم طعاماً أم رؤية نور الإله الأوحد. و في صعيد آخر لهذه المخيّلة، منحت الألهة صفات و أسماء متعددة. فمنح المصريون القدماء ثلاثمئة اسم و صفة للفرعون، و منح الإسلام تسعاً و تسعين صفة حميدة لله.

تتمثل هذه الصور المتخيلة بصور جهنم، كما جاء بها الشاعر الإيطالي دانتي آليغيري، في ملحمة «الكوميديا الإلهية»، في بداية القرن الرابع عشر. و في بداية القرن السادس عشر أقدم الرسام هيرونيموس بوش (Hieronymus Bosch) (١٤٥٠ ـ ١٥١٦) على رسم العالم الآخر، و وصف كذلك جهنم، و ما يمكن أن يتعرّض له البشر من تعذيب في صور مذهلة من تنوع التعذيب.

و عند الإغريق ابتكرت صور إلهة الصيد ديانا (Diana)، و إلهة الحب فينوس (Venus)، في منحوتات و أساطير متعددة و متنوعة. و انتشرت عند المسيحيين صورة مريم العذراء، خاصة في رسوم و منحوتات العصر النهضوي. كما انتشرت عند المسلمين صور علي بن أبي طالب المحققة من جانب المؤسسات الدينية الإيرانية. فيظهر هؤلاء برسوم و منحوتات و بشكليات تعبّر عن تمايزهم الجمالي، و عن المثال الجمالي في مخيّلة تلك الكلجريات، أي، تتمتع صور هذه الألهة و الكيانات المقدسة بجمالية نموذجية خارقة الكمال، بقدر ما تتمكّن مخيّلة تلك الكلجريات من ابتكار صور مثالية، حيث تعبّر عن صور المثال للجمال. فيظهر هؤلاء الألهة برسوم و منحوتات، و بشكليات صور تعبر عن تمايزهم من البشر، و بهذا التمايز يكتسبون المكانة التي تجعلهم قوى خارقة في قدرتها دعم و حماية هوية الفرد و الجماعة.

يسخر هذا التخيّل الاستطيقي بوظيفة تخفيف حدة ملل الوجود و مآسيه و آلامه، فتمنح الفرد متعة و معنى لوجوده، بقدر ما تقترن هوية الذات بتلك الصور. كما أنها بهذا الاقتران تمنح لذاتها صوراً لخلاصية في عالم مستمتع آخر متنوع، غير العالم الدنيوي المعيش، كبديل من واقعيات العالم الدنيوي البائس. و لذا ترتبط هذه المخيّلة الاستطيقية بتداخل مع الحاجتين الأخريين، النفعية و الرمزية.

و بهذا الاقتران بهذه الصور يؤمن الفرد لنفسه دعماً معنوياً لهويته، كما أنه بواسطتها تتهيأ له صور قدرات الانتقال إلى عالم آخر، عالم سرمدي. فهذه عوالم أخرى، سواء أكانت عوالم تحت الأرض، ساكنة و مظلمة، كما عند الإغريق، أم عوالم مضيئة بقرب الآلهة و معهم في عالمهم الدنيوي، كما في المسيحية، أم مع إله موحّد، تحت حمايته استمتاع سرمدي لا نهاية أو حدود له، سوى ما تشتهي المخيّلة، كما في الإسلام. و لأنها هي صور حصراً في المخيّلة، لذا فهي حرة من محددات الواقع المعيش، و من متطلبات خصائص المادة، من حيث الحجم و الحركة، من المتطلبات العضوية البيولوجية، خاصة منها الجنسية. لذا تنطلق المخيّلة و تتصور ما هو المستحيل. و يتمثل هذا بمعيش سرمدي، متكرر، و لكنه مسرّ إلى درجة النشوة القصوى، حيث القصور و السقوف من الأحجار الكريمة، و مأكل لامتناهٍ في صحون ذهبية، و جنس لا تتكرر ملذاته، بل تتنوع، بالرغم من تعدد حالاته التي تتطلب تفرغاً كلياً له. و هكذا جاء وصف الجنة في القرآن و غيره من النصوص المدوّنة في الأيديولوجيا الإسلامية.

أو أنه عالم فوقي أقل طموحاً، و يعبّر عن معيش أقل عوزاً، حيث يكون موقعه ليس بعيداً، و إنما يرفرف فوق رؤوس الأحياء لفترة من الزمن، لجيلين أو ثلاثة. و هناك لا وظيفة للمتوفى، أو وجود سوى ما قد يقدم إلى الجيل القائم في الأرض و يستعين بخبراتهم السابقة. هكذا تبقى العلاقة، بين الجيل الدنيوي و الجيل الزائل، إلى أن يتم نسيان هذا الأخير من جانب الجيل الدنيوي القائم في الوجود. و تعاد هذه العلاقة بدورات متعاقبة تتضمن جيلين أو ثلاثة. و هكذا هي عند المجتمع الصيني.

بكلمات أخرى، يتحقق هذا التنوع في المخيّلة، في تصورات بديلة لواقعية الوجود الرتيب، للحياة بكاملها، أو نكران الوجود الدنيوي، أو الرهبة منه، أو عجز تفهمه. لذا، تخفف هذه الصور، و التعلق بها، من ملل عامة الوجود، و تحقق عن طريقها نكرانه، كما نكران الزوال. كما أنها صور تغني الوجود بامتدادها إلى عالم آخر تمتلكه المخيّلة، عالم غير محدد بمتطلبات واقعية العالم الدنيوي. و بهذه الحرية التي تتمتع بها المخيّلة، ستقفز

إلى ابتكارات لا تحددها إلا قدراتها على التخيّل. بمعنى آخر، تمتد الحاجة الاستطيقية إلى خلاص استطيقي، و تتوسع صورها في عالم آخر يستبدل بالعالم الدنيوي المعيش.

إن تطور وعي الإنسان بوجود النفس بين الأشياء، أو الوعي بـ «الأنا» المتفرّدة، تفتقد غالب استراتيجيات التعامل مع متطلبات الوجود. لذا تتقدم هذه النفس و تبتكر و تسخّر مخيّلتها في ابتكار مسببات لهذا الوجود، و تبتدع قيماً له. و هذه الصور تكون مستوحاة من الواقع المحلي و الدنيوي، إما توسعاً أو نكراناً سيكولوجياً له.

وتبتكر المخيلة طقوساً و مراسم و فنوناً تقوم بوظيفة تنويع و تنضيج و صقل الصور التي تستحدثها في المخيّلة، و تنقلها إلى واقع الوجود بصيغ مادية، كالمنحوتات و الأبنية و طقوس الرقص أو اللطم، و غيرها من مراسم تعبّر عن صور مخيّلتها. و هكذا تجعل منها أداة فعالة في إدامة الصورة، و ذلك في دورات و جولات تسخّرها بوظيفة تجاوز ملل الوجود و عبثيته.

٥ ـ تنوع الطقوس خارج معيش الإنتاج

منذ أن أقدم الإنسان العاقل على تكوين المجتمع البشري المركّب، الذي توسع أكثر من نواة العائلة، و أدخل في معيشه دور العمل المتخصّص في الإنتاج، استحدث ضمن هذا التطور معيشاً بديلاً، محتوياً و متجاوزاً ذلك اليومي المعتاد و مكملاً له. مع ذلك اليومي المعتاد، و مكملاً له، أو جعل إرضاء الحاجة و تأمين البقاء يأخذ صيغتين في متنه أو به: معيش الإنتاج اليومي الذي يقوم بوظيفة إرضاء متطلبات الحاجة بتكوينها المركّب، حيث يستنفد كامل زمن المعيش اليومي المعتاد، و يؤلف متصلة (continuum) تتضمن العلاقات الاجتماعية و الإدارية و التراتبية و الأيديولوجية و الإنتاجية؛ محتوياً ومتجاوزاً ذلك اليومي المعتاد و مكملاً له و معيش آخر يستحدث، مكمل و متناوب مع هذا الأول الذي يقوم بقطع متصلة الأول، و هو عبارة عن ممارسات طقوس خارجية عن الأول و مكملة له. و تملي ممارسات هذه الطقوس فجوات القطع، و تقوم بوظيفة دعم سيكولوجي، لمتطلبات إرضاء الحاجة بصيغها المركبة و القائمة في معيش الإنتاج اليومي المعتاد. هذا ما يجعل الوجود الواعي محتملاً سيكولوجياً، و إلا لأصبح الوجود عامة ممارسة أداتيه، لا معنى لها، و رتيباً وعبثياً.

و بما أن المعيش اليومي ينبني على إرضاء الحاجة المركّبة بصيغها الثلاث، فيظهر هذا المعيش، أو ممارسات الطقوس المكملة، كذلك، بثلاث وظائف: طقوس الحاجة النفعية، و طقوس الحاجة الرمزية، و طقوس الحاجة الاستطيقية.

أ ـ طقوس الحاجة النفعية

إن وظيفة هذه الطقوس هي دعم السيكولوجيا التي تقوم بممارسات إرضاء الحاجة النفعية. و تتمثل بدعم متطلبات الإنتاج، كالطقوس و الاحتفالات التي تدعم تكنولوجية حرفة ما، و المهارات المتضمنة فيها، و منح المؤدي المصنّع مقاماً مهنياً و معنوياً مرموقاً، لصفته الشخصية. فتؤسس هذه الطقوس قاعدة معنوية، و مقاماً اجتماعياً مرموقاً، لتلك الممارسات التكنولوجية، و الحرفة و العلاقات الإنتاجية عامة التي تنبني عليها. و بقدر ما تصبح قاعدة الطقوس هذه متينة و مستقرة، كعادات و أعراف و كلجريات تقليدية، فهي تؤلف، في الوقت عينه، قاعدة مرجعية لتماسك اجتماعي سليم. و ضمن تماسك اجتماعي مثل هذا، لا يعتبر الإنتاج ضرورة لا بد منها لإدامة البقاء فحسب، و جعل البقاء ممكناً أصلاً، بل كذلك كون الإنتاج ينبني على المعرفة المبتكرة التي تستحدثها حرية إرادة الفرد، وهو ما يجعل الوجود الواعي بذاته، يعي كونه إرادة حرة مفكرة فعالة ـ و هذا ما يميز الذات من الأشياء الجامدة و الحية الأخرى، و يحررها من عبثية الوجود.

و هكذا أقدمت غالب الحضارات على استحداث كلجريات طقوس تدعم الإنتاج، كذلك مهارة و دقة تكنولوجية التصنيع. و تتمثل هذه بطقوس الاحتفالات التي تعرض مهارة التصنيع، سواء كجزء من احتفال عام أو خاص بذلك العمل. فمثلاً، احتفال قص السمك في اليابان يخصّ حصراً مهارة هذه الممارسة، بينما احتفال عرض الدمى، كذلك، في اليابان، يتوافق و يتداخل مع احتفال تفتح زهرة الكرز.

و هناك طقوس لمعارض عديدة لعرض مهارة تربية الأزهار في مختلف أرجاء العالم. و من بين اشهرها و أكبرها معرض چلسي للأزهار، و معرض قصر هامبتن (Hampton Court)، و كلاهما في لندن. و هناك طقوس أخرى مشابهة في اليابان و هولندا، حيث تعرض مهارة و تطور تكنولوجية تربية زراعة الزهور.

كما أن هناك طقوس احتفالات تعرض مختلف وجبات الطهي، بما في ذلك الموسمية، و تعرض مهارة تربية الحيوانات، متمثلة بتربية القطط و الكلاب و الأحصنة. فتحقق طقوس هذه المعارض هدفين: مهارة التصنيع، سواء تصنيع الجبن أو تربية الأحصنة، و في الوقت عينه، تكون مناسبة للاستمتاع بجمالية هذه المصنّعات، و مهارة ممارسة التربية و التصنيع، سواء أكان التعامل مع أزهار أم دمى أم كلاب.

إن تعدد و تنوع هذه الطقوس، التي تدعم ممارسات تصنيع مصنّعات و تقنيات متنوعة، و مهارة تربية الأزهار، و صناعة الأثاث، مثلاً، تتوافق في أهدافها، لأن وظائفها أساساً

هي دعم سيكولوجي لقدرات إرضاء متطلبات الحاجة النفعية. و بقدر ما تكون ممارسة الطقس ذاته ممارسة مبتملة، فهو يؤلف مصدر استمتاع و تماسك اجتماعي سليم. و هكذا تمنح هذه الطقوس الفرد المصنّع مقاماً معرفياً في المجتمع، الأمر الذي يمثّل دعماً لهويته، و مقامه في المجتمع.

و يتعيّن أن لا يتعارض تحقيق الطقس الذي يهدف إلى إرضاء حاجة معينة، كالحاجة النفعية، مع تحقيق هدف إرضاء طقوس الحاجتين الأخريين. فكلما يرضي طقس حاجةً ما بقدر مبتمل، سيكون، في الوقت عينه، ظرف دعم إرضاء طقوس الحاجتين الأخريين، أي بقدر ما يحقق طقس ما تكملة لإرضاء حاجة معينة، كطقس مقام الجلوس على كرسي السلطة، سيدعم هذا الطقس تقنية تصنيع الكرسي، و سيؤلف كذلك ظرف تحقيق تكنولوجية مبتملة، أي تحقيق جمالية صفة الأبتمال لذلك الكرسي.

و يحصل هذا التوافق في وظيفة الطقس لأن الهدف من ممارسة الطقس هو أساساً استحداث وجود مكمل لمعيش الإنتاج، هدفه الأساسي دعم سيكولوجي للوجود الذي يكون في دور تعامله لإرضاء تلك الحاجة الخاصة. كما يفترض أن يكون في توافق مع إرضاء الحاجتين الأخريين عامة، لأن الإرضاء يحصل ضمن سيكولوجية الفرد، التي تتعامل مع المصنّعات بصفتها حاجة مركبة: النفعية و الرمزية و الاستطيقية. بمعنى، أي طقس يدعم أي هدف في إرضاء حاجة ما، إذا تعارض مع الدعم السيكولوجي لإرضاء حاجة أخرى، سيكون طقساً فاسداً، لأنه يتعارض مع توازن مركب الحاجة. فطقس دعم تكنولوجية مبتملة في إرضاء الحاجة النفعية، سيكون بالضرورة طقساً يدعم متطلبات الهوية، أي الحاجة الرمزية، كما أنه بقدر ما يتمتع بصفة الأبتمال، سيؤلف أداة استمتاع، أي إرضاء الحاجة الاستطيقية.

ب ـ طقوس الحاجة الرمزية

هذه طقوس وظيفتها دعم هوية الفرد و الجماعة. فبقدر ما أصبح مجتمع الإنسان مركباً، و خاصة مع ظهور الإنتاج الزراعي، فقد انبنى على تراتبيات هرمية طبقية و مقامية جندرية[١٣] شديدة التعقيد. فظهرت الطقوس الرمزية بهدف إدامة هذه التنظيمات الاجتماعية، و تبرير وجودها، و منحها شرعية إدامتها، بالرغم مما تتضمنه تلك التنظيمات الاجتماعية من سلبيات في علاقات البشر في ما بينهم. و تستمر هذه الطقوس في أداء وظيفتها إلى حين ظهور تنظيم اجتماعي آخر، فيستبدل به القائم. فتبتكر

---

(١٣) الجندر (gender) الجنس من حيث الذكورة و الأنوثة.

أيديولوجيات جديدة، تتضمن و تتداخل مع عادات و أعراف و أمثال و حكم و تعاليم دينية، وتظهر معها الطقوس التي تدعمها.

و بما أن هوية ذات الإنسان تنبني على وجودين يتمخضان في الفكر و المخيلة: الأول، و هو الوجود الواقعي، المعيش اليومي ضمن تركيب مجتمع الجماعة، الذي يتضمن العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقات الجندرية و المقامية والتراتبية و الإثنية و الدينية، فيتحدد موقع الفرد في هذا التنظيم، بحسب ظروفه الخاصة، و الفرص التي تحصل بالنسبة إليه.

أما وجود الآخر، فهو وجود في حالة اللاوجود، أي توقع الزوال. بمعنى آخر، إنه في تعامل وعي الفرد مع عالمه المعيش يومياً، أي الوعي بزوال الوجود، الأمر الذي يجعل واقع الوعي في حالة غالباً قلقة. و قد تأصل هذه القلق في سيكولوجية الفرد، سواء أرضي و أقر بالضرورة البيولوجية لهذا الزوال، أم أنكر هذا الواقع. و لذا ظهرت أيديولوجيات تعالج هذا القلق. و ظهرت بصيغ أديان تمنح الوجود اليومي الممارس، وجوداً آخر، سواء في عالم آخر، فوق الأرض أو تحتها، أو عليها، تحققه قوى خارقة لادنيوية بعد حصول الخلاص. كما جاءت أديان تعالج القلق بصيغ متعددة أخرى، يحصل ابتكارها بحسب ظروفها الكلجرية و التاريخية. و تعتبر وظيفة هذه الأيديولوجيات هي دعم هوية الفرد في معالجة همومه اليومية التي يتعرض لها من ظلم و تعسف و مرض و جوع و وحدانية و غيرها من سلبيات المجتمع المركّب، و تأمين البقاء عامة.

وقد ظهرت و استحدثت طقوس وظيفتها تنظيم ممارسات فردية و جماعية تدعم هوية الفرد و الجماعة، ضمن هذه المركبات الاجتماعية و ازدواجية الوجود. فتحققت للفرد صور لتماسك اجتماعي، حيث تجد هوية الذات موقعاً لنفسها بين المجموعة، أو جزءاً في كيان أكبر. لذا تشعر بقدر من الاطمئنان. و يحصل هذا الاطمئنان بقدر ما تكون هذه الجماعة متجانسة و متماسكة.

كما ظهرت طقوس مع تقدم تركيب المجتمع، خاصة مع تطور الإنتاج الزراعي، و ظهور الإمبراطوريات الزراعية، و المدن الكبيرة، و توسع المعرفة، و معها توسع المتناقضات في مصالح هرمية التراتبيات الاجتماعية. و هي طقوس متنوعة تدعم سيكولوجية الفرد خاصة، و الجماعة عامة. و من بين أهمها في مجال الأيديولوجيات الدينية: الصلاة و الصوم و المواكب الدينية و الختان و الحج و تقديم القرابين إلى الآلهة و الدعاء

و الغشي (Trances)[١٤]. و تتوسع هذه الطقوس في حالات اجتماعية مرتبكة، فتقدم المؤسسات الدينية، و تمارس طقوساً عنيفة و لاعقلانية متمثلة بحرق «النساء المتهمات بالسحر» و المفكرين و العلماء، خاصة في أوروبا. و قد تمثلت بحرق الكتب و الوثائق، ومثلت طقوساً دورية في أوروبا في حقبة محاكم التفتيش. و من بين الطقوس العنيفة التي كانت سائدة في إنكلترا أيضاً، حرق القطط في الساحات العامة، التي كانت عندهم تمثل الشيطان، عن طريق وضعها في صناديق حديدية شبكية و إشعال النار تحتها. كما يُقدم المسلمون الحجاج على رجم الشيطان بالحجارة باعتباره طقساً مقوماً في أداء فريضة الحج.

و ظهرت طقوس متنوعة أيضاً في مجال دعم استقرار تنظيم المجتمع، أي دعم شرعية السلطة. منها المواكب الرسمية و المهرجانات و احتفالات النصر العسكرية، و منها مراسم احتفال تتويج رجال السلطة، و أعياد ميلادهم، و حفلات زواجهم و زواج أولادهم، و مراسم احتفال تشييع جثامينهم و تأبينهم.

يكمن الهدف الأساسي لهذه الطقوس في تهيئة موقع لإرادة الفرد القلقة، وهو موقع سيكولوجي مريح، ضمن تماسك اجتماعي مستقر. إلا أنها تعكس علاقات اجتماعية متناقضة، و مواقع متباينة للأفراد و الجماعات و الفئات ضمن تراتبيات تكوين المجتمع المعين.

يؤلف تحقيق تماسك اجتماعي في مخيّلة أفراد المجتمع قاعدة ضرورية لإدامة استقرار تماسك المجتمع. لكن صيغة التماسك، و الأيديولوجيا كموقف فكري و وعي بالوجود، و الطقوس التي تستحدث لدعم هذا التماسك، معرضة للفساد بسبب ظروف تاريخية و قيادية. بمعنى أن هذه الطقوس تأخذ صيغاً تتضمن قيماً سلبية بدلاً من الإيجابية، و ظهور الطقوس ليس بالضرورة أن تكون دائماً قيماً جمالية، في كل الأديان، و الكلجريات التي تظهر في تداخل معها و تدعمها.

يكون معيار الإيجابي و السلبي هنا، احترام حرية إرادة الفرد. فالسلب هو ذلك الطقس الذي يتعارض مع حرية إرادة الفرد، و يكبتها، لأن هذه الحرية هي التي تمنح الفرد حرية تعامل مجدٍ مع خصائص المادة، أي قدرة و ظرف الابتكار، حيث ينبني عليها قدرة تحقيق تعامل مبتمل ضمن معيش مجتمع الدورة الإنتاجية. كما أنها الأداة الوحيدة التي

---

(١٤) الغشي، جمع غشية (trance) و هي شبه غيبوبة تصيب السّحرة و رجال الدين في طقوس نوبة من السحر، وهذه طقوس منتشرة في أفريقيا، و يقدّم على أدائها البعض من الدراويش و الصوفية.

تمتلك قدرات الابتكار في تطوير المجتمع لمعيش أفضل و أغنى، و أكثر إنسانية في صيغة التماسك الاجتماعي الذي تحققه.

و لسنا بصدد بحث إيجابية أو سلبية التكوين الفكري و البنيوي للأديان الذي ينبني عليه التماسك الاجتماعي، لأن ما يهمنا هنا هو حصراً مسألة وظيفة و قيمة الطقوس التي تؤلف المعيش و الممارسات المكملة للمعيش العادي ضمن الدورة الإنتاجية، أي تلك الطقوس الفعّالة ضمن الفجوات الزمنية التي تقطع اتصال الوجود عامة ـ و لا يهمنا هنا إيجابيات و سلبيات الأيديولوجيات الدينية و الإثنية، لأن معالجتها ستكون خارج موضوعنا، بل ما يهمنا منها هو تلك الطقوس التي تستحدثها هذه الأيديولوجيات أو غيرها، و التي تقطع فجوات في اتصال معيش الدورة الإنتاجية، و دور هذه في دعم إرضاء الحاجة المركبة.

و سنشير هنا إلى طقس واحد لبيان مضمونه السلبي، و تأثيره السلبي في حرية إرادة الفرد.

إن طقس رمضان حدثٌ مهم في معيش الفرد المسلم المؤمن و الممارس له. و تتركّز أهمية هذا الطقس في معيش الفرد على ناحيتين: **أولاً**، الامتناع عن الأكل و الشرب لمدة طويلة أثناء النهار. و لذا فهو طقس يتعارض مع فيزيولوجية الكيان البيولوجي للإنسان. وثانياً، يعطل المعيش و العلاقات الإنتاجية، إلى درجة كبيرة خلال مدة الصيام، و يتعارض مع متطلبات معيش مجتمع الدورة الإنتاجية. و لسنا بصدد الإشارة إلى تأثير هذه السلبيات في معيش الدورة الإنتاجية و سيكولوجية الالتزام القسري في إرادة أفراد المجتمع. و إنما تهمنا هنا الإشارة إلى ناحية واحدة في ممارسة هذا الطقس، و هي توقيت ممارسة الطقس، و تأثير ممارسة شعائر هذا التوقيت: موعد بدء شهر رمضان و الموقف المعرفي لممارسة هذه الشعائر، و تأثير هذه الشعائر كموقف من المعرفة و حرية إرادة الفرد.

الناحية الأولى التي يتعين الإشارة إليها هي موعد طقس الصيام ضمن الموسم. فقد تحدد بحسب النصّ القرآني أن يكون في شهر رمضان. و لكن شهر رمضان خاضع لتقويم قمري، و هذا ما يجعل الموعد متغيّراً، نسبة إلى فصول السنة، و غير متسق مع مواسم السنة. بمعنى أنه لا تحصل علاقة كلجرية متسقة بين متطلبات الطقس من لباس و توفر الطعام و معيش مناخ الفصل، بحسب مواسم محددة ضمن فصول السنة. لذا لا تنبني كلجريات و طقوس ثانوية لها علاقة بفصول السنة. و إنما تظهر مواعيد الطقوس

و ممارستها بمعزل عن الفصل الطبيعي، و لا تتحدد به، الأمر الذي يجعل طقس صيام شهر رمضان خارج الطبيعة المُحسة و المُتعامل معها، أي يصبح الطقس دخيلاً على طبيعة الموسم. و هكذا يبقى طقس رمضان طائفاً فوق رؤوس مواسم السنة و في غيبيات فوقية، من غير أن يكون له قاعدة طبيعية. فتصبح قاعدته الوجود، و سيكولوجية الإرادة، و تنحصر في ممارسة طقس التعبد، و الالتزام بالنصّ الديني، بعيداً من واقع معيش الإنسان في كوكبة تتضمن فصولاً سنوية متغيرة، لكل منها صفاتها الطبيعة.

لذلك يصبح قطع شهر رمضان نسبة إلى اتصال فصول السنة قطعاً غير منتظم، في أنه لا يرتبط بموسم معين، و إنما تتجدد العلاقة في كل سنة.

بينما هناك ارتباط وجودي بين فيزيولوجية الامتناع عن الطعام، و مدة النهار، و المناخ الذي يتعرّض له ممارس الطقس، فتتجدد هذه العلاقة في كل دورة لممارسة طقس الصيام، فيصبح طقس رمضان أداة لا استقرار طبيعياً فيها، و لا توافق مع مواسم الطبيعة، و إنما ينحصر الاستقرار، أو يختزل، بحالة الالتزام بالنصّ الديني.

هناك، إذاً، ناحيتان يجدر الإشارة إليهما: الناحية الأولى موقع الطقس نسبة إلى أشهر السنة، و نسبة إلى فصول السنة. و الناحية الثانية، هي توقيت الطقس نسبة إلى موعده في اليوم المعين، الذي يؤلف بداية الطقس. و من غير هذا التحديد، ترتبك وظيفة الطقس التي هي أساساً إجراء ممارسة تكميلية لدعم متطلبات الهوية القائمة في المعيش العادي اليومي في مجتمع الإنتاج.

قبل الدعوة المحمدية، و منذ أن بدأ الإنسان يعتمد توقيتاً في إدارة معيشه اليومي، ظهر في البدء التقويم القمري، الذي يتوافق مع متطلبات مجتمع الصيد. و لكن مع ظهور مجتمع الإنتاج الزراعي، بات لا بد من اللجوء إلى تقويم شمسي.

غير أن الشهر القمري الفلكي، أي المعرف بالدورة الكاملة للقمر من السنة الشمسية، يدوم ٢٩ يوماً. لذا هناك تباين بين التقويمين: فيما تكون السنة الشمسية تقريباً ٣٦٥ يوماً، ستكون السنة القمرية تقريباً ٣٥٤ يوماً، أي هناك تباين بين الاثنين بـ ١١ يوماً[١٥].

و مع تقدم الإنتاج الزراعي، الذي أخذ يتطلب الدقة في مواعيد إدارة الدولة و مصالح الناس المركبة التجارية و الإدارية، فقد أقدمت هذه الحضارات الزراعية على اعتماد

---

(١٥) نضال قسوم، محمد العبتي وكريم مزيان، إثبات الشهور الهلالية و مشكلة التوقيت الإسلامي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٩.

التقويم الشمسي في إدارة التقويم السنوي عامة. مع ذلك، استمر تقويم الشهر القمري، بسبب التقاليد و الكلجريات التي انبنت عليه[16]. فلجأت هذه الحضارات إلى تصحيحات شمسية، لتطابق السنة القمرية مع تلك الشمسية، و معالجة التباين بين التقويمين.

و كانت الحضارة السومرية أول من هيّأ جداول دقيقة، حيث انبنت على نتائج أرصاد عديدة لمنازل القمر، أي أن هذه الجداول تبيّن التباين بين زمن الاقتران (أي تراصف الأرض و القمر و الشمس)، و هو لحظة دخول الشهر بالمعنى الفلكي، و طريقة مشاهدة الهلال بالعين البشرية. و هكذا أقدمت مختلف الحضارات التي استمرت على اعتماد الشهر القمري و السنة الشمسية على تسوية التباين في عدد الأيام.

أقدم عرب الجزيرة كغيرهم، قبل الدعوة المحمدية، متّبعين نهج الحضارات الكبرى، على زيادة أيام شهر ذي الحجة. و قد سخّروا احتفالات الأسواق، كعكاظ و غيرها، و استحدثوا تسوية مناسبة بين التقويمين. وقد أقدموا على هذا الإجراء التنظيمي للتقويم، و إن لم يتمتعوا بحضارة تنبني على إنتاج زراعي متقدم، أو لم يكن لهم تنظيمات دولة متقدمة.

إلا أنه مع الدعوة المحمدية، و تأسيس دولة قريش، اعتمد رجال الدين النصّ القرآني، حيث جاء فيه ﴿يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس و الحج﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٩)، و على أحاديث مشابهة في المعنى. فاعتمد الشهر الهلالي من جانب هذه الدولة، و بذلك ألغوا تعديل التباين بين التقويم العملي الذي كان معمولاً به في الجزيرة[17].

و سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى البعض من مواقف رجال الدين للبعض من المذاهب، و كيف أقدموا على دعم تقويم الشهر على الرؤية بدلاً من عقلانية منطق الشهر القمري الفلكي.

و نقصد برجال الدين كافة التراتبيات للذين يقودون و يسيطرون على الأيديولوجيا الدينية للمجتمع الإسلامي، و صعوداً من ملة القرية و المحلة إلى وعاظ المنابر، و إلى الكيليدارية و رجال الفتاوى و قضاة الدولة و الأمة، و الذين ينظّرون و يستحدثون المذاهب و النحل، كالشافعي و الحنبلي و الوهابي، و أخيراً المنظّرين الجدد، كالخميني و سيد قطب و غيرهما.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

لقد كانت حجة رجال الدين في تحديد مواعيد بدء الطقس الرجوع خاصة إلى حديث معيّن. و في ما يلي البعض من هذه الحجج التي تعبّر عن مواقف المذاهب الفقهية عامة:

(١) **الالتزام الكلي**: عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: إذا رأيتموه فصوموا. و إذا رأيتموه فافطروا، فإن غمّ عليكم فاقدروا له[١٨].

(٢) عدم قبول علماء الفلك

ـ **المذهب الإباضي**: «لا تعتبر الرؤية بما تدرك من الآلات»، أي كالمنظار و نحوه و الحساب الفلكي[١٩].

ـ **المذهب الحنبلي**: لا يجوز عندهم الاعتماد على حسابات علماء الفلك في أية حال من الأحوال. جاء في كتاب **الفروع** لابن مفلح: «من صام بنجوم أو حساب لم يجزئه و إن أصاب، و لا يحكم بطلوع الهلال بهما و لو كثرت إصابتهما... لأنه ليس بمستند شرعي». و قد علل ابن تيمية هذا الرأي بقوله: لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم، كما ثبت عنه في **الصحيحين** أنه قال: «إنّا أمة أمية لا نكتب و لا نحسب، صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته»[٢٠].

ـ **المذهب الشافعي**: يرون المنع من اعتماد قول علماء الفلك و يسمّونهم المنجمين. قال الرملي في فتاوى رداً على السبكي: «الشارع لم يعتمد الحساب بل ألغاه بالكلية بقوله: نحن أمة أمية لا تكتب و لا تحسب، الشهر هكذا و هكذا. و قال ابن دقيق العيد: الحساب لا يجوز الاعتماد عليه في الصيام»[٢١].

ـ **المذهب المالكي**: و لا يثبت الشهور بحساب علماء الفلك، و يسمّونهم المنجمين، و لا يجوز لأحد أن يعتمد على قولهم، و لا يصوم المنجم اعتماداً على حسابه بدخول رمضان، «لأن الشارع أناط الصوم و الفطر و الحج برؤية الهلال، لا بوجوده»[٢٢].

ـ **عن أبي عبد الله الصادق**: صيام شهر رمضان بالرؤية، و ليس بالظن. و في رواية: و لا بالتظني، أي لا يجوز من دون شهادة الرؤية، و لا يجوز بحساب فلكي.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) قبول أو عدم قبول النساء في الشهادة

ـ المذهب الحنفي: عن أبي حنيفة أنه تقبّل شهادة رجلين أو رجل و امرأتين[٢٣].

ـ المذهب الشافعي: لا يقبل فيه شهادة النساء.

(٤) عمومية الرؤية

ـ المذهب الزيدي: إذا «رآه أهل بلد لزم أهل البلاد كلها».

ـ المذهب الإمامي: إن الهلال إذا ثبت في بلد، فإنه لا يفيد أهل بلد آخر متباعد[٢٤].

تبيّن لنا هذه المواقف لرجال الدين: أولاً، هناك تباين في المواقف، حيث لا يجمعها منطق تحديد شهادة رؤية الهلال و ظهور الهلال بصفته إشارة إلى بداية الشهر الإسلامي، و إلى أحد الطقوس، أي أن هناك اختلافاً على تأويل النصوص الدينية و كيفية التعامل معها و الالتزام بها. هذا الاختلاف حول ظهور ظاهرة طبيعية ـ ظهور الهلال. و ثانياً، هناك رفض و تباين جدّي نحو المعرفة التجريبية في مجال علم الفلك التي كانت في دور تأسيسها و تطورها في العالم الإسلامي.

ففي هذه الحقبة الزمنية التي كان فيها رجال الدين هؤلاء، ظهر تطور معرفي في علم الفلك في العالم الإسلامي، و أخذ دوراً طليعياً، و حقق تطويراً مهماً لعلم الفلك، الذي بدأت به حضارات وادي الرافدين و الفرس و الهند و الإغريق و الرومان، بينما كان موقف رجال الدين النبذ، و الإصرار على موقف بدائي لاعقلاني.

و كان من بين أشهر علماء الفلك في تلك الحقبة الخوارزمي (المتوفى حوالى سنة ٨٦٣م)، و عبد الله بن جابر البتّاني (٨٥٨ ـ ٩٢٩م)، و المجريطي (المتوفى حوالى ١٠٠٠م)، و نصير الدين الطوسي (١٢٠٧ ـ ١٢٧٤م). و قد تقدمت هذه البحوث خاصة التي كانت تتحقق في مرصد «المراغة» الذي أسسه هولاكو عام ١٢٦١م، و الذي كان من أعظم المراصد، و قد احتوى على الآلاف من المؤلفات. و بقي هذا المرصد سنوات تحت إشراف نصير الدين الطوسي، حيث أدخلت إصلاحات معرفية فلكية على النموذج البطلمي، و بالأخص على حركة القمر[٢٥].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

ربما يمكن لنا أن نفسر هذا العزل بين التطور المعرفي الذي كان يحصل في مجال العلوم، و منها الفلك، وهي المعرفة التي كان يعمل بموجبها رجال الدين، بسببين رئيسيين:

لقد اعتبر النصّ القرآني، في أيديولوجية الدين الإسلامي بكونه كلام الله، و هو الكلي المعرفة. فتنحصر وظيفة رجال الدين في تأويل النصّ، و ليس تعديله أو استبداله، لأن الهدف هو الالتزام بكلام الله، و ليس عقلنة تنظيم الطقوس، و تبعاً تحقيق تماسك اجتماعي سليم. ففي هذا المفهوم الديني، يتحقق التماسك الاجتماعي السليم، بقدر ما يتحقق الالتزام الحرفي بالنصّ، أو أن التماسك الاجتماعي يكون قائماً أصلاً ضمن مفهوم النصّ، و لا يوجد احتمال أن يكون خارجه. فبالنسبة إلى رجال الدين تصبح مختلف العلوم التجريبية[٢٦]، التي هي خارج النصّ، خارج اهتمامهم، و تخضع لتأويل النص، انطلاقاً من أن النصّ يتضمن كامل المعرفة. و يفترض اليقين بالنص و ليس محاججته، لأن مفهوم الوجود السليم في الدين الإسلامي هو خضوع إرادة الفرد لإرادة الله، كما ظهرت هذه الإرادة في النصّ القرآني.

و إن حصل ارتباك لدى أفراد المجتمع بسبب الطرائقية اللامنظمة لمشاهدة الهلال، بسبب تنوع ظهوره في مختلف فصول السنة، و بسبب القلق الحاصل في بداية ظهور القمر، و بسبب اتباع أسلوب بدائي للمشاهدة، إضافة إلى تعدد شروط المشاهدة، و تعدد عدالتها لدى مختلف المذاهب، و إصرار هذه المذاهب على تفرد كل منها بيقينية قرار الطرائقية، فإن حالة مثل هذه لا تؤلف ارتباكاً سيكولوجياً اجتماعياً نسبة إلى رجال الدين، لأن تنظيم العلاقات الاجتماعية، و ارتباطها بالطقوس المكملة، يخضعان أساساً لالتزام صارم بإرادة الله. و كل من قيادات هذه المذاهب تعتبر نفسها أدرى من غيرها بمتطلبات و رغبات هذه الإرادة.

إن هدف الطقوس، و ظهورها في تنظيم المجتمع حينما أخذ يتطور و يتوسع و يتنوع تركيبه، هو إضفاء معنى على أدائية إرضاء الحاجة المركبة، أي إخراج هذه الأدائية من كونها سلوكيات أدائية محضة، ميكانيكية، هدفها تأمين البقاء، إلى كونها سلوكية

---

(٢٦) لقد جرت العادة بتسمية رجال الدين بالعلماء، و هذه تسمية خاطئة، تفرّد بها الدين الإسلامي، لأن رجل الدين لا يمكن أن يكون عالِماً، لأن المعرفة التي يحملها تنبني على يقينية النصوص الدينية و الإيمان بها، بينما العلم بمفهومه الإبيستيمولوجي هو تراكم التجربة العملية التي تبنى على الشكّ و المساءلة، و تفسد بقدر ما تكون ملتزمة يقينية. فرجل الدين، في أحسن حالاته من اقتناء المعرفة يكون العارف بالنصوص، و لذا فهو ليس عالماً، و إنما عارف بنصوص الدين الذي يؤمن به.

ربما يمكن لنا أن نفسر هذا العزل بين التطور المعرفي الذي كان يحصل في مجال العلوم، و منها الفلك، وهي المعرفة التي كان يعمل بموجبها رجال الدين، بسببين رئيسيين:

لقد اعتبر النصّ القرآني، في أيديولوجية الدين الإسلامي بكونه كلام الله، و هو الكلي المعرفة. فتنحصر وظيفة رجال الدين في تأويل النصّ، و ليس تعديله أو استبداله، لأن الهدف هو الالتزام بكلام الله، و ليس عقلنة تنظيم الطقوس، و تبعاً تحقيق تماسك اجتماعي سليم. ففي هذا المفهوم الديني، يتحقق التماسك الاجتماعي السليم، بقدر ما يتحقق الالتزام الحرفي بالنصّ، أو أن التماسك الاجتماعي يكون قائماً أصلاً ضمن مفهوم النصّ، و لا يوجد احتمال أن يكون خارجه. فبالنسبة إلى رجال الدين تصبح مختلف العلوم التجريبية[٢٦]، التي هي خارج النصّ، خارج اهتمامهم، و تخضع لتأويل النص، انطلاقاً من أن النصّ يتضمن كامل المعرفة. و يفترض اليقين بالنص و ليس محاججته، لأن مفهوم الوجود السليم في الدين الإسلامي هو خضوع إرادة الفرد لإرادة الله، كما ظهرت هذه الإرادة في النصّ القرآني.

و إن حصل ارتباك لدى أفراد المجتمع بسبب الطرائقية اللامنظمة لمشاهدة الهلال، بسبب تنوع ظهوره في مختلف فصول السنة، و بسبب القلق الحاصل في بداية ظهور القمر، و بسبب اتباع أسلوب بدائي للمشاهدة، إضافة إلى تعدد شروط المشاهدة، و تعدد عدالتها لدى مختلف المذاهب، و إصرار هذه المذاهب على تفرد كل منها بيقينية قرار الطرائقية، فإن حالة مثل هذه لا تؤلف ارتباكاً سيكولوجياً اجتماعياً نسبة إلى رجال الدين، لأن تنظيم العلاقات الاجتماعية، و ارتباطها بالطقوس المكملة، يخضعان أساساً لالتزام صارم بإرادة الله. و كل من قيادات هذه المذاهب تعتبر نفسها أدرى من غيرها بمتطلبات و رغبات هذه الإرادة.

إن هدف الطقوس، و ظهورها في تنظيم المجتمع حينما أخذ يتطور و يتوسع و يتنوع تركيبه، هو إضفاء معنى على أداتية إرضاء الحاجة المركبة، أي إخراج هذه الأداتية من كونها سلوكيات أداتية محضة، ميكانيكية، هدفها تأمين البقاء، إلى كونها سلوكية

---

(٢٦) لقد جرت العادة بتسمية رجال الدين بالعلماء، و هذه تسمية خاطئة، تفرّد بها الدين الإسلامي، لأن رجل الدين لا يمكن أن يكون عالِماً، لأن المعرفة التي يحملها تبني على يقينية النصوص الدينية و الإيمان بها، بينما العلم بمفهومه الإيبيستيمولوجي هو تراكم التجربة العملية التي تبنى على الشكّ و المساءلة، و تفسد بقدر ما تكون ملتزمة يقينية. فرجل الدين، في أحسن حالاته من اقتناء المعرفة يكون العارف بالنصوص، و لذا فهو ليس عالماً، و إنما عارف بنصوص الدين الذي يؤمن به.

مدعمة بموقف سيكولوجي تسائل هموم الوجود، أي الشك بجدوى البقاء أصلاً، برتابته و عبثيته. فالطقس، خارج مجتمع الدورة الإنتاجية، هو الذي يضفي، من عندياته، معنى و قيمة على سلوكيات إرضاء الحاجة، على أبتمالية التعامل. و تكتسب مهارة قطع السمكة، و بستنة الأزهار، و الجلوس على كرسي المقام، و بناء القصور و المعابد، و نحت جمالية بدن الإنسان، و الاستمتاع بتلك الجمالية، و ممارسات التعبّد، تكتسب هذه و غيرها من ممارسات، قيمة معنوية و عاطفية من خلال ممارسة الطقس الذي يحصل خارج الدورة الإنتاجية، و يدعمها من موقعه في خارجها.

لذا يتحقق تماسك اجتماعي سليم عن طريق إضفاء هذه القيم الإنسانية على سلوكيات التعامل. و بقدر ما تكون هذه الطقوس حرة، من آلية إرضاء الحاجة، و مكملة لها، ستمكّن من القيام بدور آلية دعم التماسك الاجتماعي، خارج المصالح المتباينة و المتضاربة ضمن الدورة الإنتاجية.

من هنا يأتي الارتباك السيكولوجي الذي يحصل بسبب لاعقلانية و فوضوية تحديد مواعيد الطقس في مَثَلنا حول تحديد موعد شهر رمضان، و الاعتماد على شهر قمري من غير تشمسه ليحصل توافق بين شهر الطقس و شهر الموسم. كما يؤدي التباين بين موعد مشاهدة الهلال بسبب تباين فتاوي رجال الدين المبنية على رؤية و معرفة لاعقلانية إلى إفراغ الطقس من وظيفته الاجتماعية و الإنسانية. و يصبح الطقس سلوكيات يحققها المجتمع، من غير أن يكون له إرادة فعالة في إدارته، و دور في قرار مواعيده، و من غير أن تكون له علاقة مع الوجود الطبيعي، أي مع فصول السنة و المتغيرات الحاصلة في الطبيعة، الأمر الذي يجعل الفصل ممارسات اجتماعية مجردة عن واقع وجودية الإنسان في الطبيعة كإرادة فعالة، إذ تصبح ممارسات التزام محضة تخضع حصراً لإرادة الله، و لتأويلات يبتكرها وكلاؤه على الأرض. فإذا كانت وظيفة طقس العبادة تسعى إلى تهيئة تماسك اجتماعي سليم بين أفراد المجتمع، تصبح سلوكيات قادة المذاهب في الدين الإسلامي في مسألة تحديد طقس رمضان سلوكيات غير أخلاقية. كما أن النص الأصلي الذي أبعد موعد الطقس عن موقع محدد في موسم من مواسم السنة، و ربط موعد بداية الفصل على المشاهدة بالعين المجردة، التي هي كذلك، يصبح مصدر قلق لسيكولوجية ممارسة الطقس، فيكون هو كذلك لاأخلاقياً.

و الأخلاق هنا هي تلك الرؤية و السلوكيات و القيادة التي تسعى إلى تحقيق و تثبيت تماسك اجتماعي سليم. و المجتمع السليم يكون حيث تتمتع إرادات أفراد الجماعة بحرية التعامل و بعلاقات تضامنية من جانب إرادات حرة. و تفتقد السلوكيات لفرد ما

أو جماعة الصفة الأخلاقية السليمة، إذا قبِل الفرد أو قبِلت الجماعة على نفسها الالتزام بإرادة غيرها و من خارجها، أو فرضت على غيرها الالتزام.

فمثلاً، الامتناع عن سلوكيات فاسدة لا يؤلف نهجاً أخلاقياً سليماً في ما لو حصل هذا الامتناع بسبب التزام بنص أو قرار أو أمر لإرادة خارج إرادة الذات، لأن مصدر الامتناع هنا ليس من محض إرادة الفرد، و إنما مصدر خارجها. فهنا سلوكية الامتناع و الموقف من السلوك سليم، لا يحصل بسبب وعي ذاتي يفترض بأن السلوكية الفاسدة ستفسد التماسك الاجتماعي، و إنما يحصل بسبب الانصياع لأمر و شرط الالتزام، بينما الموقف الذي يتسم بالأخلاق السليمة، و الذي يمارس سلوكيات تحقق تضامناً اجتماعياً، سيمتنع عن الممارسات الفاسدة، لأنه يعي بأن هذه الممارسات ستفسد التماسك الاجتماعي. و يفترض موقفه من الوجود عامة بأن المعيش السليم يقتضي تماسكاً اجتماعياً تضامنياً، و هو لا يتحقق بالضرورة إلا من قبل إرادات حرة.

يعتبر الفرق بين الموقفين جوهرياً، بين إرادة خاضعة ملتزمة غير حرة، و إرادة حرة متضامنة، أي الفرق بين مجتمع الالتزام و مجتمع التضامن، إذ تنبني سلوكيات: **الأول** على التزام و خوف و خضوع لإرادة خارجة عن إرادتها، في حين تنبني سلوكيات **الثاني** على تفاعل بين إرادات حرة، فإن تشابهت السلوكيات لهذين الموقفين لا يمكن لسلوكيات الأول أن تتصف بسلوكيات سليمة، لأن الأخلاق تكمن في مصدر الإرادة، و ليس خارجها، و في هدفها الاجتماعي، بمعنى أن التقية و الالتزام يتعارضان مع حرية الإرادة، و لذا لا يؤلفان ظرفاً لموقف أخلاقي سليم.

و السبب الثاني الذي جعل رجال الدين بمعزل عن التطور العلمي هو أن أيديولوجية الدين الإسلامي جاءت أصلاً، أشبه بالإبراهيميات الأخرى، تهمل البحث في متطلبات خصائص المادة، إذ تنبني علاقة مجتمع الدورة الإنتاجية مع متطلبات البيئة و التعامل معها على جدوى التعامل مع متطلبات الإنتاج، أي الوعي بمتطلبات خصائص المادة. و تنبني على هذه المعرفة صيغة تكوين و إدارة تنظيم المجتمع، و صيغة تماسكه، و علاقات تراتبية أفراد المجتمع.

و لم ينبن تأسيس الأيديولوجيات الإبراهيمية على قاعدة إنتاجية، تؤمن قوت المجتمع، و العلاقات الحرفية، بل جاءت تستند إلى قوى خارقة خارج متطلبات الإنتاج، و هي الإرادة الإلهية، الكلية القوى، أي إرادة الله. و هي الإرادة التي تتحكّم في كل الظواهر الطبيعية و الاجتماعية: ظهورها و وجودها و حركاتها و علاقاتها.

لذا، لم تكن مسألة خصائص المادة، و سببيات الظواهر، موضوع بحث في الفقه الإسلامي، سوى أنها ظواهر تتحكّم فيها الإرادة الإلهية. هذا ما جعل رجال الدين، في الدين الإسلامي، بمعزل تام عن التطور المعرفي في العلوم عامة، و علاقة هذا التطور في إدارة تنظيم هموم المجتمع. و يتفاقم هذا العزل المعرفي لرجال الدين، في موقعهم الاجتماعي ضمن الدورة الإنتاجية.

و لأن اكتساب قوت معيش رجال الدين هؤلاء يحصل عن طريق راتب مهيأ لهم من جانب الدولة، أو تبرعات أو عطاء شعبي، و ليس كحصيلة لعمل إنتاج حقيقي يسهمون فيه، ضمن وعي معرفي و حسّي، فإنه يجعل الفرد في تماس مع خصائص المادة[٢٧]. و هذا التماس هو الآلية الوحيدة التي تجعل الوعي يعي بضروريات المادة، و تبعاً ضروريات البقاء. وقد أدى عزل هؤلاء الرجال عن تماس عملي مع متطلبات الإنتاج، و تبعاً مع خصائص المادة، إلى افتقادهم القدرة على تفهم المعرفة التجريبية، بما في ذلك العلوم عامة، لأن العلوم الطبيعية لا تنبني إلا على الاستقراء التجريبي العملي، و عن طريق تماس واقعي مع خصائص المادة.

و هكذا اختزلت المعرفة عند هؤلاء الرجال، و انحصرت بنصوص تتضمن كلية المعرفة، أي النصوص القرآنية و الحديث، لذا تفترض اليقين و الالتزام. المهم هنا أن أصبحت قيادة المجتمع في المجال الديني، قيادة الطقوس الدينية المكملة في الدورة الإنتاجية و خارجها، من جانب قادة معيّنين، بمعزل عن التطور المعرفي العلمي. لذا أصبحت قيادة سلبية، نسبة إلى تحقيق تماسك اجتماعي سليم. و قد تمثلت بالموقف من تحديد مواعيد طقس شهر رمضان، و عجز ربط هذه المواعيد بالمعرفة العلمية القائمة في زمنهم.

وهناك ملاحظتان تجدر الإشارة إليهما هنا:

أ ـ تؤلف الطقوس الرمزية أحد المقومات الرئيسية في المجتمع التقليدي التي تنبني عليها الهوية، لأن هذه الطقوس هي الممارسات الأكثر علنية، حيث يشترك فيها أفراد الجماعة كافة. و هنا يكمن مصدر كونها أداة تماسك اجتماعي. لذا يحصل اختلاف قادة المذاهب حول تحديد توقيت موعد العيد، أو إرباك توضيح الموعد، و بذلك يفسد هؤلاء أحد أهم وظائف العيد الرمزي، و يفسدون بالتالي تحقيق التماسك الاجتماعي،

---

(٢٧) لقد كان البعض من رجال الدين من بين المعتزلة في تماس قليل مع الحرفة في السوق، الأمر الذي جعلهم أكثر وعياً، و مدركين لمتطلبات البقاء.

و يجعلون عامل التوقيت عامل تفرقة فئوية، طائفية و مذهبية، و إرباك سيكولوجي، بدلاً من جعله عامل تماسك اجتماعي و عامل استقرار و راحة بال. هذا خاصة حينما تعلن الطائفتان: السنّة و الشيعة، اختلافاً في موعد العيد.

ب ـ من بين أهم وظائف الطقوس الرمزية هو تهيئة صورة للاستقرار في مخيّلة أفراد المجتمع، و في واقعية المعيش اليومي. و أهم ظاهرة طبيعية مستقرة، بحيث يكون جميع أفراد المجتمع في تماس مادي و معنوي معها، هي مواسم السنة. لذا ربط الدين الإسلامي الطقوس الرمزية بالشهر القمري، غير المستقرة مواعيده نسبة إلى مواسم السنة، و يكون بذلك قد أفرغ الطقس الديني من استقرارية المواسم السنوية، و أفرغه من قاعدته المادية. فتصبح قاعدة هذه الطقوس إيماناً عقائدياً، أي تلقيناً مجرداً (abstract) يفتقر إلى قاعدة مادية.

كما أن من بين وظائف الطقس الرمزي، في المجتمع التقليدي، تأمين رؤية مهدئة لواقع إشكالية الزوال. بهذه الرؤية، تمنح المخيّلة بديلاً للزوال، كما تمنح دعماً معنوياً، برؤية امتداد لوجود في عالم آخر، يخفف حدة الخوف من الزوال، و هو دعم معنوي سيكولوجي خداع، لأن الدعم الواقعي يتعيّن أن يحصل في وجود واقعي ملموس، لأن وجود الإنسان ينبني بالضرورة على موجودات الطبيعة، و متطلبات خصائصها، و من بين أهمها ممارسة تماس واقعي مع متطلبات مواسم السنة.

إن عزل الطقوس الرمزية عن الواقع الطبيعي لمواسم السنة، يكون قد أفرغ واقع الوجود من قاعدته الطبيعية المادية، فيصبح الطقس ممارسة تفتقر إلى قاعدة مادية، بينما الوجود، و تأمين البقاء، و الحس، و الوعي به، ينبني بالضرورة على تعامل مع واقع خصائص المادة، و إلا عجز الوعي بالوجود عن تأمين البقاء، ذلك أنه من دون تماس مع قاعدة مادية، يصبح الوجود تعاملاً مع صفات جرّدت من واقع ارتباطها الطبيعي المادي. إن تجريد الوجود بهذه الصيغة يبعد وعي الإنسان من واقع خصائص المادة، المتمثلة بمواسمها الطبيعية، فيختزل الوجود بممارسات تعبد، و يصبح تعبداً في حالة انتظار، و وجوداً يفتقد إلى الحس الاستطيقي و ممارسة متطلباته، أي يفتقد إرضاء حاجة متأصلة في تكوين إنسانيته.

المعرفة و الفقه

لا شك في أن الحضارة الإسلامية أحدثت تقدماً هائلاً في العلوم و الزراعة و العلوم الطبيعية و الرياضية والفلكية و الفيزيائية و الجغرافية، و لكن لم يكن لهذه النهضة التي

حصلت دورها المعرفي بالنسبة إلى رجال الدين ضمن الفقه الإسلامي، و ما يهمنا هنا في هذه الحالة هو أن هؤلاء الرجال لم يتبنّوا موقفاً فكرياً معرفياً يتقبل العمل اليدوي، و تبعاً التطور المعرفي و التقاني، و أن يكون لهم دور فيه، كما حصل مع الأديرة في أوروبا خاصة، و ذلك بسبب ارتباطهم الوثيق بالتنظيم العسكري و خضوعهم للسلطة المركزية العسكرية/ الخلافية، الأمر الذي سبب انزواءهم في الدين و عزلهم الكلي عن مجال الإنتاج الحرفي.

ج ـ طقوس الحاجة الاستطيقية

إن ظهور الطقوس التي تدعم وجود المعيش اليومي، المتضمنة الحاجة النفعية و الرمزية و ممارستها، لا يشبع سيكولوجية الإنسان، لأن إرضاء هاتين الحاجتين، في واقعهما المعيش و اليومي عامة، و معيش الدورة الإنتاجية خاصة، و من ثم إرضاءهما في المعيش المكمل بصيغه الطقوس المكملة لتلك النفعية و الرمزية، سينتهي إلى مسار وجودي لا معنى له، ذلك أن إرضاء هاتين الحاجتين، سواء في معيش الدورة الإنتاجية أو معيش الطقوس، لا يمنح الوجود قيماً خارج إرضائهما، لأن إرضاءهما ينبني على هدف بقائي، و ليس خارج البقاء، أي أنه وعي لوجود لا يتجاوز هموم البقاء البيولوجي المحض، و لا يسائل ما هي وظيفة هذا البقاء أصلاً. و ما لا شك فيه، أن إرضاء متطلبات الحاجتين ضمن هذا البقاء يؤمن راحة البال و الاطمئنان إلى سيكولوجية الفرد. و لكن بعد هذا يصبح التأمل فيه متاهة سيكولوجية، أو نهجاً لا معنى له.

لذا ظهرت لدى سيكولوجية الإنسان الحاجة الاستطيقية، و تطورت مع تطور ظهور كيانه العاقل، و أخذت تقوم بوظيفة منح قيمة لسيكولوجية الذات داخل ذاتها. فقيمة وظيفتها لا تسعى إلى إدامة البقاء، و إنما تسخير البقاء ليتضمن معنى و قيمة مستحدثة من عند الذات، فتهيأ له القدرة على تفعيل نشوة الوعي بالوجود، أي الاستمتاع بهذا الوجود. فالاستمتاع لا يحصل بسبب تحقيق سلوكية معينة، أو اقتناء شيء، أو الحصول على مقام معين، و إنما يحصل هذا الاستمتاع في أعماق سيكولوجية الذات. و يكون شرط تفعيلها، ابتكارها في آنيات نشوة سلوكيات التعامل. و هذه شروط، و ظروف استمتاع، تستحدث و تبتكر في كل آنية من آنيات هذه النشوة في الوجود.

و من هنا ظهرت في معيش الإنسان منذ البدء بتكوين المجتمع المركب، طقوس الاستمتاع، أي طقوس الاحتفال بهدف لانفعي، أو هدف رمزي، و إنما استمتاع آني، تحققه قدرات حرية المخيلة بهدف تكملة وجود المعيش اليومي، و منحه قيمة و معنى

خارجه، و خارج متطلبات هموم الدورة الإنتاجية. و هكذا ظهرت طقوس الاستمتاع، المتمثلة بالاحتفالات و المهرجانات و الألعاب الدورية و الموسمية التي تخرج عن متطلبات المعيش اليومي المنبني على هموم الدورة الإنتاجية.

فالإنسان، من بين الحيوانات القليلة التي تستمتع بوجودها خارج ضروريات الإنتاج، أشبه بالدلفين (dolphin) و البعام (chimpanzee) و الكلاب الأليفة، التي تقدم على اللعب، و ممارسة نزوات استمتاع. و بطقوس التسلية يقطع الفرد و الجماعة متصلية (continuum) سيرورة معيش الدورة الإنتاجية. أي يقطع نهج المعيش المبني على ضروريات و متطلبات الدورة الإنتاجية و همومها، فيحدث فجوة في متصلية سلوكيات و علاقات المعيش اليومي. فينتقل إلى فترات زمنية يتحرر فيها من تلك الضروريات التي تفرض ضبط سلوكيات تقنيات الإنتاج و تراتبيات العلاقات الاجتماعية (social stratifications) و هموم تكوين الهوية و دعمها. بهذا يوازن الإنسان بين الوجود كضرورة لإدامة صنف البشر(٢٨)، و قدرة البقاء، و في المقابل إضفاء حس بوجود ذاتي يتضمن معنى مبتكراً في آنيات التعامل، على وعي هذا البقاء، و يكون منزّهاً من ضروريات و هموم الحاجتين الأخريين.

و هنا تتحول الإرادة من كونها أداة تعامل آلية مع متطلبات البيئة، إلى حس يستحدث وجوداً حراً لذاته، و مع مقومات مبتكرة من مخيلته. و يحصل تحقيق هذا الاستمتاع بموجب شروط تعامل لا تحددها إلا قدرات الحرية التي تتمتع بها المخيلة.

و لذا بقدر ما تتحرر هموم المخيّلة من ضروريات الإنتاج و العلاقات الاجتماعية، و تخرج عن الدورة الإنتاجية، تنطلق سلوكيات أفراد المجتمع و تتنوع، و تنفلت في احتفالات، فتشعر الذات بأنها حرة لتحقيق نشوة ضمن البقاء، فتجعل منه وجوداً مستمتعاً، و تكون المخيّلة قد ابتكرت بذلك قيمة لإنسانية الوجود.

تتطلب الأعياد و المهرجانات و المزاح و اللعب، بوصفها معيشاً خارج متطلبات و هموم الدورة الإنتاجية، تهيئة سلوكيات و مُصنَّعات مكملة و موازية لرتابة و التزامات المعيش اليومي. فالاحتفال و اللعب ليس استحداث تنوع لمصنّع، أو تنوع لتعامل ما، و إنما تنوع يقابل الوجود ككلّ، و لفترات زمنية متقطعة، و وجود آخر يقطع متصلية الدورة الإنتاجية و المعيش المعتاد اليومي عامة، أي أنها الآلية التي يسخرها الكيان الحي، في تحويل

---

(٢٨) سبيشز (species) أي صنف الكيان الحي. لذا نترجم (sex) بكلمة الجنس، و نترجم (species) بكلمة صنف البشر، أو صنف الحيوان.

الوعي، من كونه حالة عبثية، أداتية، إلى وجود يتمتع بإرادة تحرر نفسها من ضروريات البقاء، و هي تعي بقدرات حرية الاستمتاع، و تمنح هذه القدرات حرية تحقيق التنوع الذي يجعل الوجود حالة مستمتعة بذاتها.

و هكذا تتقدم المجتمعات و تُصنِّع مُصنَّعات كأدوات تسخّرها في طقوس هذه الأعياد. و تتمثل هذه المُصنَّعات بعربات المهرجانات و الملابس المزيّنة، و الأقنعة الجذابة، و القبعات المفاخرة، و المسكرات اللذيذة، و الطعام الطيب، و عبق العطور الزكية، و العمارة الجميلة، و غيرها.

د ـ ربط الطقوس الاستطيقية بوظائف الحاجتين النفعية و الرمزية

يفترض مجتمع الإنسان تماسكاً اجتماعياً منظماً و مستقراً، و إلا يصبح معيش الأفراد و الجماعة في حالة فوضى و إثباط و ارتباك. وقد ظهرت مع تطور مجتمع الإنسان، و تطور الفكر، ضوابط و أعراف اجتماعية تقوم بوظيفة إدارة و إدامة التماسك الاجتماعي، فتؤمن معيشاً مستقراً و مريحاً نسبة إلى غالب أفراد المجتمع. و مع تقدم تركيب تكوين المجتمع و ظهور صيغ شديدة التركيب، خاصة مع ظهور الإنتاج الزراعي، و ظهور الفائض في الإنتاج، و توسع تنظيماته، و ظهور إدارة مركزية سلطوية، انتقلت صورة إدارة ضبط التماسك الاجتماعي من موقعه ضمن قادة الجماعة، أو قادة القرى الصغيرة لمجتمع الصيد، إلى المدن المتوسعة المبنية على الإنتاج الزراعي، أي انتقلت من آليات السحر و الأمثال و مشورة الجماعة إلى أنظمة سرمدية فوقية، خارجية واعتباطية للأفراد القادة و نزواتهم، وإلى نصوص هذه الأنظمة، و الوصايا، كوصايا حمورابي، كما لو كانت خارج نزوات السلطة و لا تعبّر عن مصالحها. فأخذت هذه التنظيمات صيغ أيديولوجية دينية، كما لو كانت أزلية، أي انتقل موقع مجلس القيادة من القرية إلى موقع خارج المجتمع، بحسب الصور الأيديولوجية التي جاءت بها الأديان المتنوّعة.

لقد جلس هؤلاء القادة الجدد، الآلهة، في هذه الصور، فوق الغيوم أو الأشجار و الجبال، أو تحت الأرض، بمعزل تام عن اعتباطية القادة المستأثرين بمنافع فائض الإنتاج الزراعي، و في مأمن نقد المجتمع. و هكذا ظهرت في كثير من المجتمعات الزراعية أنظمة فوقية، دينية، تتحكّم في إدارة التماسك الاجتماعي، و في صيغ إدارته و تراتبيات العلاقات الطبقية و المقامية، و رؤية الوجود عامة.

فظهرت الطقوس الرمزية مع هذه الأنظمة، و كانت وظيفتها تدعم أنظمة التماسك الاجتماعي و تمنحها شرعية أمام مجتمع متوسع، و مع مراسم شديدة التعقيد تقوم بوظيفة دعم و تثبيت أنظمة التماسك الاجتماعي.

و قد جاءت هذه الطقوس الرمزية في المجتمع الزراعي، و المراسم، امتداداً و تطويراً لتلك التي كانت قبلها في مجتمع الصيد، و المتمثلة بطقوس السحر وطقوس «الجمعيات السرية»[٢٩] و الأمثال و الأعراف، و حِكم المعمّرين، التي استحدثتها مجتمعات الصيد البدائية.

و تنبني أهمية دور هذه الطقوس في دعم التماسك الاجتماعي في أنها تشرك عامة الناس و غالبها في مراسمها، الأمر الذي يجعل التماسك محسوساً في واقعية تفعيل إجراءات الطقس، و خاصة في ما يخصّ تفعيل تكرار البعض من الممارسات، التي توحي باستمرارية وظيفة التماسك الاجتماعي و استقراره. و بهذا تؤلف عامل دعم فعال لاستقرار المعيش. لذا تتداخل وظيفة التماسك مع مفهوم العقيدة بسرمدية القوانين الاجتماعية، أي النصوص الدينية، و متطلبات التراتبيات الطبقية و المقامية.

و بسبب أهمية هذه الطقوس الرمزية في تأمين التماسك الاجتماعي، أخذت بعض المجتمعات، أكثر من غيرها، في إضفاء تنوع في ممارسات الطقوس و مُصنَّعاتها، كتنوع طرز الأزياء، ألوانها و أقمشتها، و حركات و مراسم المؤدين، بما في ذلك الرقص و الغناء و التجويد و الخطابات و المواعظ و الغشيان و اللطم، و حرق «النساء الساحرات»، و حرق القطط باعتبار حرقهم هو حرق الشيطان، و إعدام المجرمين في الساحات العامة، إضافة إلى طقوس حرق العلماء و رجال الدين و المعارضين، و حرق الكتب، و غيرها من تقنيات الإعلام في المجتمع التقليدي، و ذلك لإضفاء سمات عاطفية و حسية و سلطوية و استمرارية و نظامية و ضبطية على إدارة المجتمع. و لذا يظهر تحقق غالب ممارسات الطقوس الرمزية في دورات تتكرر في مواعيد محددة. و هكذا ظهرت الطقوس الرمزية المتمثلة بالأعياد الدينية و الإثنية. و تنوعت و أصبحت عند البعض كلجريات شديدة التركيب، كالتي ظهرت في تقاليد مصر القديمة و البابلية و الرومانية و إيطاليا عصر النهضة و اليابان و الصين.

---

(٢٩) ظهرت في الكثير من مجتمعات الصيد البدائية جمعيات سريّة، أي تقوم بطقوس من حركات و رقص تعرض أمام الجماعة، و لكن تبقى معانيها سريّة عنه، خاصة عن النساء. و هدف هذه السرية عزل نفسها في مجموعة من الرجال، و تكوين فئة ضمن الجماعة تتمتع بامتيازات، خاصة منها المقامية، دون غيرها.

إلا أنه، مهما تنوعت سمات هذه الطقوس الرمزية: الدينية و الإثنية و الإدارية، و تنوعت سلوكياتها و أدواتها من لباس و عربات و مسيرات و عربات و أقنعة و أجراس و صولجانات و أيقونات، و مهما تنوعت ممارساتها، من غناء و أعياد و مسيرات و تعبّد و نحيب و رقص أو لطم، إلا أنها تبقى طقوساً وظائفها تنبني على مفهوم الالتزام. لأن هذا الالتزام، و بقدر ما يكون صارماً، سيؤدي وظيفته في التعبير عن التماسك الاجتماعي المستقر، و قيادة مركزية ثابتة. سواء يتحقق هذا الالتزام تحت قيادة السلطة، المتمثلة بالإمبراطور و البابا و الملك و الخليفة و القاضي و الأساقفة، أو بقيادة خارج المجتمع، تحت حماية أحد الآلهة المحلية، أو الإله الأكبر، أو الأوحد، كما هو في الإبراهيميات..

مقابل هذا المنحى في الحفاظ على التماسك الاجتماعي عن طريق الالتزام، و التكرار و الضبط من قبل قيادة مركزية، بشرية أو إلهية، ظهرت طقوس من نوع آخر ـ المهرجان ـ الذي هو كذلك امتداد لتلك الاحتفالات العديدة الموسمية و الدورية التي كان مجتمع الصيد البدائي قد ابتكرها و مارسها آلاف السنين.

و تختلف وظيفة طقوس المهرجانات و الاحتفالات الاستطيقية جوهرياً في تأمين التماسك الاجتماعي، عن الطقوس الرمزية، الدينية و الإثنية و المهنية و الرسمية. فكلاهما يسعى إلى تحقيق تماسك اجتماعي. و لكن، في حين ينبني الطقس الرمزي، الديني و الإثني، على تنظيم يفترض الالتزام، و تحت قيادة مركزية ـ يفترض التزام الذي يلغي حرية إرادة الفرد و يخضعها لإرادة خارجة عنها ـ تنبني بنية المهرجان، و هو طقس استطيقي، على تنظيم تضامني، يفترض تعامل الإرادات الحرة. و هذه الحرية هي ذاتها تفترض، في الوقت عينه، و تستحدث مفهومها للحرية الشخصية، حيث يتحقق تماسك متضامن اجتماعي في تداخل و تفاعل في ما بين الحريات الشخصية المتعددة لأفراد الجماعة المتفاعلة في آنيات الطقس الاستطيقي. فتتفاعل العواطف الشخصية، و أحاسيس الوئام بين الأفراد، و تنطلق في لعب و في حرية تتجاوز الأعراف و الضوابط، و تقطع متصلية مجتمع الدورة الإنتاجية، التي تهيمن على معيش مجتمع الإنتاج و العبادة.

و في حين ينبني نظام طقوس الالتزام على ضبط ذاتي ينظمه و تديره قيادة مركزية، تنبني طقوس التضامن، في المقابل، على انطلاق حرية الإرادة، حيث تتفاعل العواطف و النكتة و الفكاهة و التسامح و اللعب و التفاهة و الطيش و التهريج و البلاهة و المجازفة و السخافة و الحماقة و الخفة و السخف و الهزل و المزح، و المرح، و غيرها، فتتجاوز هذه المهرجانات بهذه الإنفعالات قيود الالتزام التراتبية الطبقية و المقامية، و علاقات

الأحوال الاجتماعية المعتمدة. و تقفز وجدانية الإنسان من الالتزام المنضبط، و تنتقل إلى تضامن اجتماعي متبادل حرّ، تبتكر شروطه و سلوكياته في آنيات التفعيل. إذاً، المجتمع بكامله، أفراده: كباره و صغاره، و ذكوره و إناثه، و قادته و فلاسفته، الذي لا يلعب و لا يمرح و لا يمزح ولا يرقص و لا يغني، يكون مريضاً، و أفرغ وجدانه من إنسانيته، أو يكون قد جرد منها، أو حرّم على نفسه ممارستها. و يكون، بذلك قد عطّل قدرة من قدراته الإنسانية بإرضاء الحاجة الاستطيقية، و يكون عجز عن منح الوجود قيمة و معنى إنسانيين.

و لذا بقدر ما ترتبط هذه الطقوس الاستطيقية بتلك الطقوس الرمزية و النفعية و بوظائفها، أو تخضع لمتطلباتها الالتزامية، كطقوس الأديان و الالتزامات الفئوية، كالإثنية، تكون قد أفرغت من وظائفها الاستطيقية، و فقدت صفاتها التضامنية، و فرضت عليها ضوابط التزامية.

تعتبر طقوس الاحتفالات و المهرجانات من بين أهم الآليات التي يسخّرها المجتمع لتحقيق تماسك اجتماعي سليم. فبدلًا من أن يحقق الاحتفال هدفه الأساسي، و هو التماسك الاجتماعي، سواء كان دينياً أو إثنياً، يصبح في هذه الحالة الالتزام بالطقوس الدينية/ الإثنية، هو الهدف. فيكون قد أخضع هدف الاحتفال الأساسي، وهو التماسك الاجتماعي، ليصبح الهدف هنا الالتزام بالطقوس الدينية. في هذه الحالة، يكون الدين، أيديولوجيا، وأحد المقوّمات الحادة الرمزية، و يكتسب استقلالاً من موقعه كمقوم في الحاجة الرمزية، و يكتسب حياة خاصة و نهجاً و سلوكيات لطقوسه، تصبح قوى مستقلة، أي خارج مركب الحاجة.

و مجتمع الإنسان الذي يخلو من هذه الأعياد الاستطيقية و مصنّعاتها، أو يُحرم أو يحرِمُ نفسه منها، يكون قد عطل قدراته الإنسانية بالاستمتاع بطمأنة الحاجة الاستطيقية.

ثالث عشر: الخلل في رؤية الوجود

يولد الإنسان من غير أن يورَّث استراتيجيات تعامل مع متطلبات البيئة، الأمر الذي يعني أن عليه من الطفولة و حتى الوفاة، أن يبتكر استراتيجيات من محض المخيّلة ليتمكن من تأمين البقاء. و هو يعني كذلك أنه يتمتع بإرادة حرة، في ابتكار استراتيجيات و مواقف من الوجود تمنحه معنى، فتهيئ لموقع الذات ما يمنحها معنى، و يهيئ لها طقوساً أداتية، ما يجعل الوجود حالة سليمة و مستمتعة ما دام هو وعي بذاته.

لقد ظهرت الحاجة في تركيب مجتمع الإنسان إلى ممارسة الطقوس. و الطقس هو تلك الآلية المتضمنة رؤية و ممارسات تقوم بدعم ممارسات تحقيق إرضاء الحاجة المركبة ضمن معيش الدورة الإنتاجية. و تقوم الطقوس بوظيفة الدعم السيكولوجي لمعيش الدورة الإنتاجية، و من خارجها، أي تقوم بوظيفة منح الفكر و المخيّلة فسحات من راحة و تأمل و استمتاع في تلك الفترات التي تقطع بها متصلية الدورة الإنتاجية. و ظهر الطقس مع تطور الفكر و تركيب ممارسات إرضاء متطلبات البقاء. و هو فكر يفتقر إلى استراتيجيات التعامل مع البيئة. لذا عليه أن يبتكرها، و يستحدث لها مرجعيات بقدر ما يتمكن من أن يراكم التجربة في ذاكرة المجتمع. فظهر الطقس ليقوم بوظيفة مكملة و مدعمة لذلك الفكر الفعال ضمن الدورة الإنتاجية، و هي وظيفة الدعم السيكولوجي. إلا أن هذا الفكر المبتكر و الفعال، لا يرث أو يملك آليات قويّة تتمكن من تقييم الأداء الوظيفي للطقس، في واقع الممارسة، أي جدوى دعمه لمتطلبات الدورة الإنتاجية، و كيف يتعيّن أن يقوم بوظيفة دعم متطلبات الدورة الإنتاجية.

بمعنى، أن مخيّلة الإنسان، و قدراتها على الابتكار، لا تمتلك آلية تقييم قوِية، تؤمن له معرفة جدوى سلوكيات ممارسة الطقس، في ما إذا كانت متوافقة مع متطلبات الدورة الإنتاجية أم خلاف هذا، بينما حصل واقع ظهور الطقوس أصلاً ليقوم بوظيفة الدعم السيكولوجي، كرؤية و ممارسة، للدورة الإنتاجية.

هذا لا يعني أن الفكر لا يمتلك مطلقاً آلية تقييم، إذ لو كان الأمر كذلك، لما تمكّن صنف البشر من البقاء و تحقيق التطور الذي نقله من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل، و تحقيق التطور الحضاري. فعندما نقول إنه لا يمتلك آليات تقييم، نقصد بذلك أنه يفتقد التقييم التوِيّة السبرياني. لذا ينبني التقييم في الفكر على التجربة، التي بحكم كونها تجربة، فإنها تنبني على موقف استعادي يمتد بالزمن. و لأنه استعادي، فإنه بضرورة سببية متطلبات التقييم اللاحق بالزمن، يمتد في الزمن، و قد يمتد إلى حقبات طويلة، إلى حين يحصل تقييم لاحق، أو مناسب.

لذا، هناك احتمال أن تنزلق رؤية الطقس، و إجراءاته، و تفسد وظيفته الأساسية. فيصبح طقساً فاسداً، أي يتعارض مع تحقيق إرضاء مبتمل لممارسة إرضاء الحاجة المركبة، من حيث استنفاد الطاقة و الراحة السيكولوجية، فيصبح عاملاً فعالاً في إفساد تحقيق تماسك اجتماعي سليم، سواء في مجال الحاجة النفعية أو الرمزية أو الاستطيقية.

فبقدر ما تكون ممارسة الطقس، في مختلف صيغ وظائفه، أداة إرباك للعلاقات الطبيعية بين أفراد الجماعة، سواء أكانت تلك منها الالتزامية أم التضامنية، أو إرباك الموقف من متطلبات الظواهر الطبيعية، و كيفية التعامل معها، من حيث التوقيت و التزامن، و توافق الممارسة مع الظواهر الطبيعية بهذا الطقس، يصبح الطقس أداة إرباك للتماسك الاجتماعي، و تبعاً إرباك سيكولوجية أفراد الجماعة.

فإذاً، الحرية التي يتمتع بها الفكر، و قدرات الابتكار، معرّضة لأن تصاب بخلل تقويمي، فتمرض أو تفسد، و تبخس قيمة الذات، و تفرغ من قيمتها الإنسانية، فتتعطل قدرات الحرية و تصبح تابعة، خاضعة، متوسلة. و عند ذاك يوظف الوجود و يختزل بسلوكيات الخضوع و التوسل، سواء أكان هذا التوسل و الخضوع لقوى دنيوية سلطوية، أم قوى فوقية متخيلة.

و في ظرف فكري مثل هذا، يتقدم المجتمع و يستحدث كيانات يمنحها الصفة القدسية، سواء أكانوا من بين أفراد البشر، في السلطة أو خارجها كالقدسيين و الأئمة، أم كانوا كيانات يبتكرونها من محض المخيلة، كالآلهة مثلاً. و يخضع غالب إرادة أفراد الجماعة لهذه الكيانات برضاء ذاتي، عن طريق التلقين، أو قوى العادة للمرجعية المشتركة.

و بما أن قدرات حرية الإرادة لا تمتلك دليلاً قوياً يقودها إلى تقييم جدوى الطقس، فتمتلك تكوين المرجعية العامة الفكرية فجوات متأصلة فيها، حيث يمكن أن تتقدم إرادات كاريزمية و تأخذ لنفسها موقعاً في هذه الفجوات، و تهيمن على إرادة الجماعة. فتقود إرادات الجماعة إلى ممارسة طقوس إيجابية، حيث تنطلق مختلف الإرادات و تتفاعل، و تؤلف كتلاً متجانسة، و تبتكر و تتنافس، و تؤسس كل منها للأخرى قاعدة للابتكار و التنوع. و هكذا تظهر بين حين وآخر، هبات في حضارات من نهضة فكرية و فنية و معلوماتية.

و في المقابل، تظهر قيادات مريضة، فتقود إرادة أفراد المجتمع إلى طقوس سلبية كئيبة، تعتم حرية الإرادة، و تجعل من مجموع الإرادات كتلة خاضعة خانعة، متوسلة، خاضعة. و قد يمتد هذه الخلل في الفكر الاجتماعي إلى عدة قرون.

و الفرق قليل، إذا كان هذا الخضوع و التوسل إلى إرادة فرد أو جماعة، و المتمثلة بسلطات الاستبداد، أو إلى شيء وهمي من محض مخيّلة العقل المريض، كالخوف من الشيطان و الآلهة، و الجن، و الأشباح.

لذا، ما إن يحصل هذا الخلل الاجتماعي، لدى مجموعة صغيرة في المجتمع، فإن لم يحصر و يكبت، أو يهمل عامة، أو يصلح من جانب قادة المجتمع، يتوسع و يسيطر على إرادة المجتمع. فتقدم إرادة هذه المجموعة الصغيرة، و تستحدث طقوساً سلبية تفرضها على تكوين المجتمع عامة. و باستمرار هذه الطقوس بالزمن، تؤسس لنفسها مرجعية فعالة، تصبح عند غالب الناس عادة، و تقترن بها هوية الكثير منهم و تنبني عليها، فيستقرّ ذلك الخلل، و تفسد الدورة الإنتاجية سلوكياتها و مرجعيتها المعرفية. و يصبح هذا الخلل المعيش المعتاد لدى ذلك المجتمع.

الفصل الثالث

الأبتمال

لا يكتمل بحث التنوّع ما لم يبحث في الوقت نفسه ضبط التنوّع، لأن التنوّع في واقع الوجود هو ابتكار مخيّلة الإنسان، و لأن المخيّلة عندما تتخيّل ضمن مخاض الدماغ، لا تستنفد طاقة محسوسة، لأنها تكون خارج واقع تماسها مع المادة، أي خارج التعامل مع خصائص المادة و ضرورياتها، فهي حرّة في ابتكار التنوّع، و لا حدود لهذا سوى عبقرية الدماغ. لذا فهي حرّة في الانفلات في صورها المتخيّلة، الأمر الذي يؤدي إلى إحباط وظيفة التنوّع.

و لكن «التنوّع» و «ضبط التنوّع»، لا يفهمان، و لا يفهم واقع علاقاتهما بصيغة مناسبة، ما لم يرتبط هذان المفهومان بمفهوم «الأبتمال». لذا سنعالج ظاهرة الأبتمال قبل أن نعالج «ضبط التنوّع».

أولاً: خصائص و صفات المادة و الظواهر

إن خصائص المادة هي تلك القوانين التي تؤلف الثوابت في الطبيعة، و هناك ثوابت متعدّدة في الطبيعة تتداخل و تتفاعل في حركاتها. و يقصد بالثوابت في علم الفيزياء بأنها غير قابلة للتغيير، أي لا يوجد قوى في الكون تتمكّن من تغييرها، و إنما تتفاعل في ما بينها، و تؤثر حركات البعض منها في حركاتها و تكويناتها و تجمّعاتها. فقد تمكّنت العلوم المعاصرة، و خاصة في أواخر القرن العشرين، من اكتشاف أكثر من عشرين من هذه الثوابت القائمة في الطبيعة. و من بين ما اكتشف حتى الآن من هذه الثوابت قانون «الجاذبية»، و سرعة الضوء، و عدد كبير من خصائص الموجات الإلكترونية القائمة في الطبيعة، و غيرها. هذا لا يعني تحقق اكتشاف كامل خصائصها، و إنما أصبحت العلوم المعاصرة في دور تقدم سريع في تطورها و التعرّف إليها بصيغ أكثر دقة و عددية.

تنبني خصائص عناصر المادة على الثوابت القائمة في الطبيعة. و لأن هذه الخصائص شديدة التعقيد، و قد تكون إلى ما لا نهاية، فيكون اكتشافها محدّداً. و لذا تصبح المعرفة عند الإنسان دائماً في دور اكتشاف جديد لمزيد من التعرّف إلى خصائصها. و ربما

لا توصل المعرفة العلمية لاستيعاب مطلق لخصائصها، و قدرات حركاتها و إمكانات تجمّعاتها.

و لكن ظهور الإنسان، كما الكيانات الحيّة من قبله، لا تنتظر لاكتشاف هذه الخصائص لتقدم على التعامل معها. و إنما تتعامل مع متطلبات البيئة بقدر ما تعي قدراتها على تعامل مبتمل، سواء أكان هذا التعامل غريزياً أم حدسياً أم تجريبياً معرفياً. بمعنى آخر، إن أي تعامل مع مادة ما، أو ظاهرة طبيعية، يفترض بالضرورة خضوع التعامل لمتطلبات خصائص المادة المتعامل معها، و لكنه لا يفترض تطابقاً بين التعامل و الخصائص، و إنما يفترض توافقاً بالقدر المناسب لتأمين تعامل يؤمن البقاء، و إلا فسد التعامل، و تعرّض بقاء الكيان إلى الزوال.

فالفكر، و إرادة الفرد تتعامل مع الخصائص بقدر ما تتصورها و تفهمها. لذا يكون تعامله لا مع واقع الخصائص، و إنما مع الخصائص بقدر ما يفهمها الفكر، و يكون غالباً بالقدر المناسب من توافق مع متطلبات خصائص المادة المتعامل معها، بمعنى أنه لا يمكن أن يكتمل التعرّف إلى خصائص المادة، لأن هناك دائماً فجوة معرفية بين الواقع الطبيعي لخصائص المادة، و المعرفة التي يتم التعامل بموجبها. كما أن المعرفة التي يتعامل بموجبها الفكر هي عبارة عن مزيج من معرفة حدسية و حقيقة للبعض من خصائص المادة بالقدر الذي يؤهله تعامل مُجدٍ يؤمن البقاء، إضافة إلى مزج هذه المعرفة، أو إملاء فجوة المعرفة، بأساطير و أوهام و سحر و غيبيات. فيصبح التعامل مع المادة من جانب الفرد، لا تعاملاً محضاً مع الخصائص، و إنما مع صفاتها، كما هي في مخيّلته. فتصبح «الخصائص» في واقع التعامل «صفات».

لذا لا بد من اكتساب الفكر قدراً معيّناً من واقع خصائص المادة، ليتمكّن من تعامل مُجدٍ مع البيئة الطبيعية، إذ يرث الإنسان حسّاً طبيعياً للبعض من هذه الخصائص التي يواجهها باستمرار. فالطفل يولد مع حسّ طبيعي لانجذاب لخصائص الجاذبية، مثلاً، لذا يولد مع رهبة من الارتفاع.

و مع تقدم المعرفة العلمية، خاصة منها التجريبية العددية، أخذت المعرفة تقترب تدريجياً من واقع خصائص المادة. و أخذ هذا التطور المعرفي في العقود الأخيرة قدرات أُسية من التطور، إذ كانت الفجوة بين الخصائص و الصفات، قبل عقود قليلة، متوسعة، و مليئة بتصوّرات سحرية، و أوهام غيبية، و قوى إلهية حشرها الفكر بين خصائص الظواهر و المعرفة التي يتعامل بموجبها، و تبعاً القدرات التي يسخّرها في

التعامل، بمعنى أن التعامل مع الظواهر و المادة يحصل دائماً بموجب قدرة المعرفة على تكييف تعاملها مع متطلبات الخصائص، و يفترض هذا قدراً مناسباً من التوافق، و إلا عجز التعامل و فسد، و هذا ما سيعرّض الفرد لخطر الزوال. يحصل هذا العجز في التعامل، إما بسبب تعارض المعرفة مع واقع خصائص المادة، حيث لا تتوافق صفات المادة في المخيّلة بقدر مناسب مع الخصائص، و إما بسبب قدرة الآخر، الفرد أو الجماعة الأخرى، الانتفاع من قدرات معرفية متوافقة أكثر، أي أنها أجدر في مجال التنافس؛ و هم أجدر لأن تلك الصفات في مخيّلتهم أقرب إلى واقع خصائص المادة، مما هي عند الآخرين. فيصبح تعامل الأول، مقارنة بهذا الأخير، غير مجدٍ، و لذا يتعرّض إلى الزوال بسبب عامل المنافسة. و هكذا هو تاريخ حضارات البشر، من ظهور و ضمور و أفول، كما هو تاريخ تطور الحيوان، من ظهور أصناف (species)، و تكيفها أو زوالها.

إذاً، تؤلف حالات الأبتمال الواقع الموضوعي القائم في الأشياء الطبيعية، الجامدة و الحيّة، بينما صفة الأبتمال هي تلك الخصائص التي تعيها ذاتية الفرد، عن طريق المعرفة و الحدس و التجربة. فتؤلف الصفة لخصائص المادة المعرفة الفعّالة التي يتعامل بموجبها الفرد، سواء أكانت مجدية و متفاضلة مما هي في تصور الآخرين، أم متخلّفة أو عاجزة بالمقارنة بالآخرين.

و لأن خصائص حالات الأبتمال في الأشكال الطبيعية تخضع لثوابت خصائص المادة، ستظهر لحدسية الوعي بكونها صفات منتظمة تتمثل بحالات من صفات الأبتمال، فتتصف أشكالها بأنماط واضحة متمثلة بتكوينات أشكال التماثل/ السمتري و التوازن و الإيقاع و التناغم و التنافر و نسب التناسب، و غيرها، و ذلك نسبة إلى الخطوط و السطوح و الكتل و الألوان و الحركات. كما تظهر بصيغ أوزان و كتل و ظواهر من سوائل و بخار و أشياء جامدة. و هكذا تظهر الصفات في وعي الفرد المعين، في الوعي و المخيّلة، فيتعرّض الفرد لهذه الحالات المتنوّعة من خصائص الأبتماليات في مختلف حركاته في المعيش اليومي، بمعنى أن تعامل الإنسان مع متطلبات الوجود تنبني على تعامل مع خصائص متعدّدة من أبتمال قائم في الطبيعة، و يعيها و يتعامل معها كصفات لهذه الحالات من الأبتمال. و مع التطور المعرفي العلمي التجريبي العددي، أخذت صفات هذه الأنماط صيغاً جديدة للمعرفة، في أنها أصبحت تتمثل بمفاهيم قوانين و ثوابت لخصائص المادة.

الخلاصة، يحصل الأبتمال في الظواهر الطبيعية بحركات لسيرورات عمياء هي ذاتها مبتملة، لأنها تخضع لضروريات خصائص (properties) المادة، فتستقر، فيحصل

الأبتمال المستقرّ نسبياً. و يحصل هذا الاستقرار النسبي عندما تستنفد الطاقة المتوفرة ضمن الحركة، سواء أكانت هي ضمن الحركة أم طاقة طارئة خارجة عنها.

و تتمثل هذه الحركة، و استنفاد الطاقة، و استقرار الحركة في حالاتها البسيطة، بسقوط حجرة من أعلى الوادي إلى أسفله. فالحجرة في مسار سقوطها ستصطدم بأحجار و سطوح متعددة، و في كل حالة من هذه سيكون مسار حركتها اللاحقة محكماً بضروريات الفعل و ردود الفعل عند ارتطام الحجرة مع السطوح و الأحجار في مسارها. فتؤلف كل من هذه الاصطدامات حركة مبتملة، لأنها تخضع لخصائص المادة و قوانين ثوابت الحركة الدينامية. و أخيراً، حينما تستقرّ الحجرة في أسفل الوادي، سيكون موقعها ليس حالة أمثل، و إنما حالة استقرار بعد أن تستنفد الطاقة التي كانت السبب في حركتها.

و الأبتمال في الظواهر الحيّة هو تلك الحالة المستقرّة نسبياً للكيان الحيّ، و هو استقرار يحصل بعد أن يتعرّض الكيان لظرف بيئي جديد يتطلب تغييراً في سلوكيات الكيان، و يفترض تغيّراً في التكوين الفيزيولوجي لذلك الكيان. و عندما يحصل هذا التغيّر بقدر كاف، تستقر حركة التغيير، و إلا تعجز قدرة الكيان عن تأمين بقائه.

و الأبتمال في إنتاج الإنسان يحصل بقدر ما يتحقق توازن مناسب بين الطاقة المستنفدة، و قدرات المصنّع على إرضاء الحاجة المركّبة.

١ ـ الظواهر الجامدة

تتصف حركة الظواهر الطبيعية، الجوامد، بكونها سببية، لا تتضمن وعياً، و لا هدفاً. و تنتهي سيرورة الحركة بانتهاء الطاقة المحرّكة لها. و هكذا كان وصفنا للحجرة التي تسقط من أعلى الوادي، و هي كذلك في مختلف الظواهر الجامدة في الكون، سواء أكانت حركة تكوين ظهور الأجرام الكونية و اصطدامها، أو حركة الشمس في المجرّة، أو حركة الأرض حول الشمس. و تتوقف هذه الحركة، أو تتغيّر، عند استنفاد طاقة العطالة (inertia)[1] التي تحرّكها أو تستديم حركتها، كدوران الأرض حول الشمس.

٢ ـ الكيانات الحيّة

تختلف الحركة جذرياً لدى الكيانات الحياتية، كالنبات و الحيوان، عن تلك في الجوامد الطبيعية. فهنا الحركة شبه سببية، لا تتضمن هدفاً واعياً، و إنما تتضمن جينات تحمل

(١) و هي خاصية للمادة حيث تحافظ على وضعها في السكون أو حركة مطّردة، في ما لو لم تفاعلها قوى خارجية.

آليات تكرار نفسها، عن طريق التكاثر، فتؤلف حركة ذاتية تسعى إلى إدامة وجودها. و تحصل قدرة تأمين البقاء بقدر ما تتوافق سلوكيات الكيان البيولوجي مع متطلبات البيئة. و لكن عندما يحصل تغيّر في البيئة، و تبعاً متطلباتها، و يعجز الكيان عن إدامة البقاء، يزول. و لكن قدرة الكيان على تكرار الجينات، عندما يحصل في هذا التكاثر ظهور شاذ، و لكنه متوافق مع متطلبات البيئة المستجدة، بحكم عامل المصادفة، يتكيف الكيان البيولوجي تدريجياً مع البيئة، مع ما يحصل من تكرار جيني شاذ بقدر ما يكون متوافقاً مع متطلبات البيئة المستجدّة.

و بسبب هذا التفاعل شبه الواعي المتضمّن في جينات الكيان الحيّ، يصبح التفاعل المتضمّن، من جهة، الظرف المتغير في البيئة، في مقابل قدرة آليات الجينات على تغيير الكيان الذي يحملها ليتمكّن من التوافق مع متطلبات البيئة المستجدّة. و من هنا يستقرّ هذا التفاعل، استقراراً نسبياً. و لكن هذا الاستقرار عند الكيان البيولوجي لا يستقرّ، لأنه نسبي، و لأنه معرّض لتغير لاحق في البيئة، فتبدأ دورة لاحقة من تغيّر الكيان الحيّ، بمعنى أن الكيان البيولوجي يحمل آلية شبه سببية، أو أنه يحمل آليات سببية، و لكنها سببية حيوية، و لذا تمتد في الزمن، و تخضع لعامل آلية التكرار التي تحملها الجينات، حيث يحصل توافقها مع متطلبات البيئة بسبب شذوذ التكرار الجيني.

و هنا مصدر إعادة التوازن بين الكيان الحيّ و متطلبات البيئة، و قدرة هذا الكيان على إدامة البقاء، و امتداد السببية في الزمن. فيتغيّر شكل الكيان من طير، مثلاً، مع منقار رفيع إلى عريض، و من منقار قصير إلى منقار طويل، و ذلك بحسب متطلبات البيئة المتغيّرة. و هنا مصدر تغيّر أجناس الكيانات الحيّة و تنوّعها و تطورها في الزمن. و هناك مثل أقرب لنا، عندما انتقل الذئب البري إلى كلب مدجّن، كان أول صديق للإنسان، و تطور الأساسيات إلى الإنسانيات، فإلى تطور و ظهور الإنسان العاقل.

مع ذلك، هناك محدّدات لهذا التغيّر و التكيّف الذي من الممكن أن يحققه الكيان الحيّ. فمتطلبات كيان الشجرة، مثلاً، حصولها على ضوء الشمس المناسب، يتطلب أن تأخذ أحياناً شكلاً عمودياً لتتمكّن من الحصول على هذا الضوء من بين الأشجار الأخرى، و التوزيع الجيد له بين أوراقها.

و بسبب آليات قدرات الكيان الجينية، تصبح حركة التطور، و قدرات البقاء، و ظهور الشكل الجديد، غير قابلة للتنبؤ، و لكنها تبقى سيرورات محددة بمتطلبات فيزيولوجية الكيان الحيّ. و هكذا يتحدّد ارتفاع بعض الأشجار، و لا يزيد على البعض من

السنتيمترات، مع جذع لا يزيد قطره على بعض مليمترات، بينما نرى تطوراً بيولوجياً آخر لم يستقر عند هذا الحدّ، و ينمو الكيان من حبّة صغيرة تنقل جيناتها من حبة بحجم الطماطم، و هي تلك الشجرة المسمّاة «شجرة الخشب الأحمر» في كاليفورنيا، حيث تكبر و تنمو هذه الشجرة بارتفاع يصل أحياناً إلى ١٢٢ متراً، مع جذع بقطر ٧ أمتار. و هو ارتفاع ما يعادل عمارة بـ ٣٥ طابقاً.

٣ـ الإنسان

و بينما تستقرّ الحركة في الطبيعة لأنها هي سببية محضة، لا تستقر عند الإنسان لأنها جدلية، بمعنى أنه عندما تستنفد الطاقة في الحركة السببية، تستقر الحركة، و لا يحصل استمرار لها، أو بقول أدق، قد يحصل تعاقب حركات سببية، و لكن ستكون كل منها مستقلة عن الأخرى. و لا تحرك السببية السابقة تلك اللاحقة، و إنما تتحرك اللاحقة بسبب عامل تصادفي سببي آخر. فالسببية التي تحصل في حركة الغيم و المطر لا تؤلف نهراً إلا إذا كانت هناك تصادفية بيئية سببية أخرى. و يؤلف ظهور حبة القمح استقرار حركة الزراعة، و تنتهي الدورة بها، ولا تصبح نبتة إلا بظهور حركة سببية أخرى، أي، زراعتها و تعرّضها للماء و التربة المناسبة.

إن الحركة الجدلية لدى الإنسان هي تلك السببية التي تتضمن إرادة الإنسان، و التي تتضمّن هدفاً و قيماً، أي تتضمن نقل معلومات من جانب أداة واعية بنقلها و بحركتها، و هي أداة وعي دماغ الإنسان. فالمعلومات في الحركة السببية في الظواهر، كما تلك التي تسبّب النمو والتغيّر البيولوجي، و تكون كذلك حركة نقل معلومات، و لكنه نقل غير واعٍ. لذا تتصف هذه الحركة عند الإنسان بكونها جدلية. و لأن وعي الإرادة يكون مقوّماً أساسياً بحركة نقل المعلومات خلال سيرورة الدورة الإنتاجية. فالشجرة التي يقطعها الحطّاب و يجعل منها خشباً، و الخشبة التي يقطعها النجار و يجعل منها كرسياً، تحصلان بحركة لإرادة واعية، فتحمل مادة الخشب و شكل الكرسي تلك المعلومات التي كان يتعامل بموجبها وعي الفرد الحطّاب و النجّار[٢].

ينبني هدف إرضاء الحاجة على غريزة البقاء، و لكن وظيفة الإرادة في تكوين دماغ الإنسان هي التي تحرك سيرورة حركة الإرضاء. لذا فهو إرضاء مفترض و مبتكر من قبل الوعي نفسه، ولا يكتمل، و لا يمتلك قوانين طبيعية تحدد مسيرته، أو استراتيجيات مورّثة جينياً، أو تتضمن صوراً لجدوى سيروراته، سوى حدس معرفي، و تجربة

(٢) أرنولد هاوزر (Arnold Hauser)، مؤرخ فنون.

معرفية هي ذاتها مفتوحة، لأن قوامها هي قدرات الابتكار التي تتمتع بها حرية الإرادة. فتصبح سيروراتها، و قراراتها، و أهدافها، و القيم التي تمنحها، و ميولها، و أفضلياتها، و انجذاباتها، قدرات ابتكاريه مفتوحة.

و هنا يكمن مصدر أهمية التوازن في مفهوم الصفة الأبتمالية عند الإنسان في تحقيق إرضاء الحاجة. و هو التوازن المناسب بين ابتكار رؤية الحاجة ـ الاشتهاء و الانجذاب و الاستمتاع، و في المقابل الطاقة المتوفرة لتحقيق أداة إرضاء الحاجة و تفعليها لتأمين ذلك الإرضاء ـ المتضمنة التكنولوجيا بما في ذلك توفر المادة الخام، و معرفة التعامل مع المادة، و مزاجية التعامل، حيث تتحقق الدورة الإنتاجية التي من خلالها يتحقق إرضاء الحاجة.

و يختلف الأمر عند الإنسان، و تخضع حركة تأمين البقاء لدماغ يفتقر بدرجة كبيرة إلى استراتيجيات تعامل مع البيئة، و في المقابل يحمل دماغاً يتضمن قدرات ابتكار هائلة تقودها إرادة حرّة. لذا ظهر مع نمو دماغ الإنسان قدرة تقييم التعامل، و هو امتلاك الإرادة التي تقيم جدوى التعامل، و لذا تقيم مقدار جدوى إرضاء الحاجة، في مقابل الطاقة المتوفرة التي يمكن أن يسخّرها في حركة هذا الإرضاء.

وبما أن الإرادة حركة واعية عند الإنسان، فإن نموها عند الإنسان العاقل قد يطور الآلية التلقائية التي يتمتع بها الحيوان و يرثها، و التي تحدد له موقع التوازن بين حركة تأمين البقاء و الطاقة المستنفدة. لذا أصبح على إرادة الإنسان أن تبني و تستحدث آلية الحسّ بهذا التوازن ضمن آليات تحريك التعامل مع خصائص المادة، أي بقدر ما تكون حركة الدورة الإنتاجية مبنية على استراتيجيات مبتكرة، كذلك ستبتكر آليات تحقيق توازنها ضمن الدورة، و ليس خارجها. و لكنها تبقى آليات خاضعة لحرية إرادة الفرد.

إن هذه الحرية هي التي منحت الدورة الإنتاجية عند الإنسان حرية تعيين الأفضليات. يصبح التوازن بين إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة توازناً حراً و مفترضاً. فنجد الدورة الإنتاجية لدى بعض الحضارات و الكلجريات تفترض توازناً معيّناً ضمن مركب الحاجة، أي العلاقة بين الحاجات الثلاث.

هذا خاصة بعد أن يتمكّن المجتمع من إرضاء حاجة البقاء القاعدي، أي الحاجة النفعية بصيغة من الصيغ. فيصبح تحديد التوازن ضمن مركب الحاجة حراً، بمعنى أن الإرادة ستنطلق في توسع مخيّلة رؤيتها للحاجتين الرمزية و الاستطيقية، و منحهما أهمية و قيمة مفضلة ضمن توازن الأفضليات التي تحدّدت مسبقاً من جانب إرادة الدورة الإنتاجية.

فيتقدم المجتمع، و يسخّر دورة إنتاجية يستنفد فيها طاقات هائلة، بعمل يدوي، أو استغلال العمل الجماعي، أو تكييف الطاقات الكامنة في الطبيعة، كالماء و الهواء و الأحفورية، و يحقق مصنّعات فخمة في حجمها و سعتها. فقد حققت بعض الحضارات قدرات ابتكار تتميّز بصفات أبتمالية هائلة، متمثلة بالأهرامات المصرية، و الطراز المقرنص في قصر الحمراء. و قد سخّرت في كلا الدورتين الإنتاجية كمّاً هائلاً من الطاقة لتحقيق علاقة مفضلة، مقرّرة، بين الحاكم الفرعون المتوفى و الإله رع، في الحالة الأولى، و في تهيئة سقف في إحدى القاعات التي يجلس فيها الحاكم مع المحكوم و الزائر في الحالة الثانية. فقيمة صفة الأبتمال، و تحقيق التوازن بين المقررين، ليس في كمّ الطاقة، و قدرة اختزالها، و ليس في ضخامة المصنّع أو صغره، و إنما في قدرة التعبير عن مطلب ابتدعته مخيّلة فياضة، و كمّ الطاقة المناسبة لذلك، أي في تحقيق التعبير الأعلى عن متطلبات حاجة مركّبة مفضلة، باستنفاد الكمّ المناسب من الطاقة. و هنا مصدر أهمية هذين المصنّعين، نسبة إلى المجتمع الذي حققها و حقبة تحقيقها، و نسبة إلى الفكر البشري الواعي بأهمية التعبير عن الحاجة بصيغ متوازنة، و الواعي بحسية الصفة الأبتمالية المحمّلة في هذه المصنّعات.

إلا أن في هذا التوازن، الذي ينبني عليه حسّ صفة الأبتمال، لا يمكن تحديد قيمة توازن الطاقة المستنفدة، من حيث الكم، نسبة إلى تحقيق إرضاء الحاجة، لا خلال سيرورة الدورة الإنتاجية، و لا من موقف استعادي تأملي لاحق، و ذلك من حيث الإرضاء السيكولوجي كمقوّمات في تكون الحاجة المركّبة، لأن استنفاد الطاقة، من حيث الكمّ و النوع و الكفاءة، يحصل في خصائص مادة المصنّع، كما في خصائص الطاقة المستنفدة، و كلاهما يصبح صفات محسوسة فقط، بسبب قاعدتهما السيكولوجية، و لذا لا يمكن تحديدها، و إنما تقديرها. و هذا ما يجعل تحقيق التوازن، و قيمته، حالة نسبية، تتفرّد بها سيكولوجية الفرد الذي يحقق التعامل، سواء ضمن الدورة الإنتاجية، أو خارجها، من موقف استعادي تأملي، و ذلك لأن التعامل مع المادة هو تعامل يهدف إلى إرضاء سيكولوجي وجودي.

إلا أن هذا لا يعني أن قيمة التوازن للصفة الأبتمالية هي بكونها صفة حسّية و حدسية، فهي نسبية محضة. و إنها في واقعها حالة إرضاء سيكولوجي ينبني على واقع موضوعي، لأنه واقع ينبني على تعامل يحصل مع خصائص المادة، و لذا ينبني على قاعدة موضوعية في تأمين الوجود، و إرضاء الحاجة، و راحة الذات المتفردة، و طمأنتها. فيظهر هذا الإرضاء لسيكولوجية الفرد كصفة، و لكن واقعها، بقدر ما يقترب الحسّ بهذه الصفة من

الواقع الموضوعي للتعامل مع خصائص المادة، ستحقق خصائص الأبتمال و صفاته في سيكولوجية الفرد، و سبب القاعدة الموضوعية لهذه الصفة المحسوسة، الأمر الذي يجعل الحسّ بها يمتد في الزمن، و يتجاوز الدورة الإنتاجية، و الكلجريات التي حققتها.

هذا ما يجعلنا نمنح قيمة لصفة أبتمالية لشكل الهرم و المقرنص في سقف قصر الحمراء، بالرغم من مرور الزمن، و الموقف من الحاجة التي كانت السبب في تحقيق المصنّعين، و الأيديولوجيات التي انبنت عليها تلك المصنّعات. و للسبب ذاته لا نمنح قيمة لكثير من الأنصبة التي تحققت في التاريخ، و استنفدت لها طاقات هائلة، لأن استنفاد الطاقة التي حققتها جاءت هدراً، من دون تحقيق صفة الأبتمال. و ربما هناك مثلان يمثلان هذا التباين في تحقيق صفة الأبتمال: شكل مبتمل جميل مقابل أخرق قبيح؛ الجمال الرفيع المتمثل بعمارة الجامع الكبير في القيروان و المدرسة المستنصرية في بغداد، بالمقارنة بالعمارة الخرقاء المحيطة بصحن الكعبة أو كشية (kitsch)[٣] قصور صدام حسين.

و بما أن قيمة الصفة الأبتمالية للشكل هي حسّ ذاتي يتبني على موضعية خصائص الأبتمال، تظهر هذه الخصائص لحسّ الفرد عند تعامله مع الشكل بصيغ تأسست في سيكولوجية عقل الإنسان. و لذا من الممكن أن يمتد هذا الحسّ في الزمن، و يرجع إلى مصنّعات سابقة، و يحسّ ما فيها من خصائص الأبتمال بمعرفة حسية حدسية. و لكن الحس بهذه الخصائص و ما تحمل من أبتمال، و نقله ليصبح حسّاً لصفات مبتملة في المصنّعات و الأشياء الطبيعية، يتطلب التدريب المعرفي و الحسّي، حيث يقدم المجتمع و يؤسس كلجريات تتضمن طقوساً و أعرافاً، تقوم بوظيفة تدريب الحسّ عند أفراد المجتمع عامة. و بالرغم من هذه القدرات الحسية التي كانت تأصّلت في سيكولوجية تطور الإنسان، و لكن بسبب ما تتمتع الدورة الإنتاجية من حرية لإرادة تفعيلها، تفسح هذه الأخيرة مجالاً محتملاً لإفساد هذا الحس بسبب ظروف اجتماعية أيديولوجية و إنتاجية تعليمية. و للسبب ذاته، ظهرت في تاريخ إنتاج الإنسان عمارة تتصف بالأبتمال و الجمال، و أخرى لا تتصف به و تتضمّن علاقات تكوين لأشكال خرقاء. و لا نجد مثل هذا العجز الإنتاجي عند الحيوان، لأن الدورة الإنتاجية عنده تفتقر إلى قدر كبير من حرية التعامل.

تشترك صفتا الاتساق و الأبتمال في أنهما يعبّران عن صورة لتركيب شكل المصنع، بحيث يجد الدماغ عند التعامل مع الشكل أن في تركيب سمات الشكل هناك التنظيم

---

(٣) وهو العمل الحرفي/ الفني ذو المستوى الدوني.

الذي يؤهل الدماغ لأن يصبح في قدرته التعرّف إلى الدلالات و المعاني التي تحملها سمات شكل المصنّع، و ذلك بسهولة مناسبة، و بقدر مناسب لتأمين تعامل مناسب.

و فيما أن الاتساق يؤلف طرائقية تهيئ الظرف المناسب للرؤية التي تحقق تركيباً منظماً لسمات شكل المصنّع، بحيث يتهيأ ظرف لتلقي و تعامل مناسب مع المصنّع ـ أي يكون الهدف الواعي لتحقيق هذه الصفة هو تعبير مناسب بواسطة تركيب سمات شكل المصنّع ليتمكن الرؤيوي و المتلقي من تحقيق اتصال معرفي كافٍ بين المرسِل و المرسَل إليه، بينما صفة الأبتمال هي تعبير عن تحقيق مناسب للتوازن بين استنفاد الطاقة و إرضاء الحاجة. و إرضاء الحاجة يعني تبعاً ظرف تحقيق قدرات مناسبة للاتصال ضمن الدورة الإنتاجية، و هنا مصدر العلاقة العضوية بين صفة الاتساق و صفة الأبتمال، و تداخل تحقيق الصفتين.

ثانياً: الأبتمال و الأمثل

إن صفة الأمثل، بمفهومه الدارج، هي تلك الصفة التي لا يمكن أن يحصل بديل لها أفضل، أو أن صفة الأمثل في مفهومه المنطقي هو ذلك البديل الذي يتحقق عند استمرار سيرورة التفاعل حتى يصل البديل المحقق إلى حالته النهائية، و عند ذلك تتوقف بالضرورة سيرورة الإنتاج أو التطور الطبيعي، باعتبار أن نهاية التفاعل بحالته المختتمة قد حصلت، أي لا يمكن أن يحصل بديل أميز بعد هذا. لذا يؤلف مفهوم الأمثل صفةً لشيء، أو تركيباً، لا وجود له في الطبيعة، و لا في محصّلات الإنتاج. بل هو حالة مفترضة في مخيّلة مثالية. إنه منطق يخالف العقلانية و واقعية الوجود.

مع تطور الحضارات القديمة الزراعية في الشرق الأوسط، و ظهور مركزية السلطة، ظهر مفهوم السلطة المركزية، و مفهوم الإله المنزّه، أو الإله الأعلى، و بعد هذا ظهر مفهوم توحيد الإله، فمنحت هذه الآلهة المقام الأعلى، و تبعاً صفة الأمثل بين الآلهة و الموجودات. و ظهر مفهوم الأمثل في الفلسفة، و تمثل بصيغته الأكثر انتشاراً في مفهوم «المثال» الذي جاء به أفلاطون، و مفهوم «النور المنزّه» عند أفلوطين. و قد اعتمد هذا المفهوم من جانب الكثير من المنظّرين في الاستطيقية في مختلف العهود، و لم يزل مفهوماً معتمداً لدى الكثير من المنظّرين المعاصرين. و هذا المفهوم، يعتبر في فحواه أن التكوين الشكلي للمصنّع الذي يتمثل بالقطعة الفنية الممتازة، الرائعة، يكون قد اكتمل و اختتم، بحيث إن أية إضافة إليه أو حذف منه ستفقده من كماليته. و سنشير في فقرات

لاحقة إلى اعتماد هذا المفهوم من جانب الكثير من المنظّرين، فهو مفهوم يستند أساساً إلى رؤية مثالية غيبية.

و سيكون من المفيد الإشارة هنا إلى مفهومي الحدّ الأقصى و الحد الأدنى. إن هذين المفهومين هما أشبه بمفهوم الأمثل، أو أنهما مرادفان له. فهما مفهومان من المفترض أن يكونا منطقتين، و لكنهما غير واقعيين، و لا يحصلان في واقع الوجود، لأنه منطقياً يمكن تجاوز الحدود المفترضة في المنطق نفسه الذي يفترض الحدّين، في حين يعتبر مفهوم الأبتمال، كما أشرنا، وصفاً للحالة الطبيعية لحركة الأشياء، و استقرارها النسبي في حالة ما.

ثالثاً: ظهور مفهوم الأبتمال في المجال الحياتي

ظهر مفهوم الأبتمال العلمي، و أخذ صيغاً واضحة مع التطور العلمي في تفهم التطور الحاصل في العضويات، أي ظهرت مبادئه الأساسية مع تطور مفهوم آلية الاصطفاء الطبيعي التي جاء بها دارون. و قد أقدم مؤخراً كثير من علماء البيولوجيا، منذ الستينيات و السبعينيات، على تطوير مفهوم الأبتمال في المجال البيولوجي. و من بين أهم هؤلاء: ماينارد سمث (Maynard Smith)، و داوكنس (Dawkins)، و جون دوبري (John Dupre) و غيرهم كثيرون. و يفترض مفهوم الأبتمال عامة أن التكوين الشكلي للشيء هو تلك الحالة التي تحصل نتيجة لسيرورة من تفاعل سببي، حينما يتوقف التفاعل و يستقرّ، بعد أن تستنفد الطاقة الكامنة في الحركة التي حصلت بين متطلبات البيئة، و في المقابل فيزيولوجية الكيان الحيّ. و تستنفد قوى هذه الطاقة المحرّكة في هذه السيرورة، حينما تكون حققت سبب ظهورها، أي ظهور حاجة تغيّر شكل الكيان العضوي، أو البعض من فيزيولوجية أعضائه، و ذلك ليصبح الكيان عامة ممتلكاً لقدرات تأمين بقائه بصورة أكثر ملاءمة مع البيئة، أو يصبح باستطاعته أن يتمتع بقدرات متوافقة مع متطلبات البيئة بالقدر المناسب.

و هكذا، تتوقف الحركة، و يستقرّ شكل الكيان الحيّ، و يواجه متطلبات البيئة الجديدة. و تنبني سيرورة هذه الحركة على تصادفية حركة الجينات عند حصول التكاثر. و في حالة عجز تصادفية التكاثر عن إنجاب شكل يتمكّن من الملاءمة مع المتطلبات الجديدة، سيعجز الكيان العضوي عن تأمين البقاء و يزول. و لذا فهي سيرورة عمياء أشبه بما هي في الطبيعة الجامدة، لأنها لا تتضمّن هدفاً واعياً، سوى إدامة وجود الجينات عن طريق

تأمين بقاء الكيان العضوي الذي يحقق التكاثر، بمعنى أن سيرورة تغيّر شكل الكيان الحيّ ستنتهي حال ما يصل تغير فيزيولوجية الكيان العضوي إلى الشكل الملائم المناسب.

إن الكيان الحيّ العضوي لا يفكر و لا يطمح إلى مستقبل أفضل. لذا نجد بعض الأسماك التي تعيش في قعر المحيط، و التي لم تتعرّض لتغيّر في بيئتها خلال مئات آلاف السنين، إذ لم يتغيّر شكل تكوين بدنها.

و لذا لا يجوز أن نتكلم هنا على خصائص المادة بحالاتها المحضة، و إنما نتكلم على خصائص المادة الفيزيولوجية التي تكوّن البدن، و استجاباتها التصادفية لمتطلبات البيئة، بمعنى أن الكيان العضوي يتضمن قدرات على تغيّر فيزيولوجي حيّ، وهي محتملة لا تحصى، و لكنها تبقى عمياء لأنها خاضعة لعامل المصادفة في سيرورات التكاثر، أي خاضعة لآلية الاصطفاء الطبيعي، و آلية الاصطفاء الطبيعي خاضعة لعامل الشذوذ في تكاثر الجينات، و تصادفية بقاء الأنسب منها. و بقدر ما تتوافق هذه مع متطلبات الشكل المحتمل المناسب الجديد، تصبح صيغة استقرارها غير جامدة أو محتّمة، و إنما تأخذ سيرورة احتمال بدائل و صيغ و انحرافات متعددة لا تحصى، بمعنى أن حركة الكيان الحيّ تتضمن احتمال بدائل تسلكها فيزيولوجية البدن، و تكون آليتها معرّضة لعوامل المصادفة، حيث تحقق تفعيل الاستجابات الفيزيولوجية. و لأن عامل المصادفة هو الذي يختار البديل من بين الشذوذ الجيني، فهي سيرورة طبيعية عمياء.

هذا لا يعني أن وعي الكثير من الحيوانات بوجودها لا يسهم في حركة آلية الاختيار للبدائل، بل بقدر ما يكون الحيوان واعياً بظرف وجوده، يصبح عنصراً فعالاً في تحريك اتجاه آلية الاصطفاء الطبيعي.

فعند الكثير من الحيوانات التي تمارس الجنس يحصل اختيار الطرف الآخر في عملية التجامع بهدف الإنجاب و التكاثر، بسبب تفضيل للشكل، حيث يصبح اللون أو الحجم أو تكوين الشكل عنصراً فعالاً في تفضيل الطرف الآخر في التجامع. فمثلاً يكون زهاء لون ذكر الطاووس عاملاً فعالاً في اختيار الأنثى للذكر، أو يعبّر هذا اللون عن صحة جيدة، الأمر الذي يجعل ذلك الذكر يتمتع بقدرات تنافس أكثر من الذكر الآخر؛ أو يعبّر قرن الأيل الأكبر و المتميّز في شكله عن صحة و قوى الفحل، كما يكون الأداة الفعالة ساحة التنافس و المعركة على الحصول على الأنثى. هذه الخيارات واعية من جانب الحيوان. فهنا اللون الزاهي، و القرن الكبير المتميّز في الشكل، يعبّران عن حالات من الأبتمال في صحة الحيوان المعيّن، لأن تحقيق هذا الغلو في المظهر، من ألوان

و تضخيم الشكل، يتطلب استنفاد طاقات كبيرة في ظرف النمو و إدامة الوجود. كما يتمثل هذا المنحى الطبيعي، إضافة إلى ذيل الطاووس، و ضخامة قرن الأيل، بضخامة فرو عرف الأسد، و احمرار عرف الديك، و كثافة فرو ذيل السنجاب، و القدرات الابتكارية و الألوان المتنوعة التي يحققها طير العريشة في بناء السقيفة التي يستقبل فيها الأنثى، أشبه باستقبال الغني عروسته في قصر ضخم. و هناك منحى ثالث تمارسه بعض الحيوانات، في إظهار تفوقها و مهارتها، و تبعاً ذكائها و صحتها، و هو تصنيع المصنّعات التي تفاضلها، كالطيور و القندوس التي تحقق عمارة الأعشاش.

رابعاً: الملاءمة و الأبتمال

إن من بين مقوّمات الأبتمال هو ملاءمة الاستراتيجية لمتطلبات البقاء، أي أن الملاءمة هي إحدى الصفات الضرورية، و شرط لحصول خصائص الأبتمال. و الملاءمة هي الظرف النفسي لإرضاء الحاجة، بقدر ما يتحقق السرور و الإرضاء و الراحة، بكونها الحصيلة للدورة الإنتاجية ـ أي ملاءمة وظيفة المصنّع للحاجة التي يتم إرضاؤها، و بصيغة مناسبة، بمعنى أنه ستحقق رؤية التكوين الشكلي للمصنّع، و بالتالي تحقيقه بصيغته المادية، بحيث يفترض عند التعامل معه، بالصيغة المناسبة لسيرورات التلقي، أن يتحقق إرضاء الحاجة. و بقدر إرضائها سيتحقق سرور الذات، و راحتها و طمأنتها، و بقدر ما تهم هذه الحاجة التي يتم إرضاؤها، ستمنح الذات لهذا الشكل قيمة و أهمية. و بقدر ما تعجز معالم المصنّع عن تأمين أداة الوظيفة الملائمة مع إرضاء الحاجة، سيتم في النتيجة تعديل التكوين الشكلي للمصنّع، أو إهماله و استبداله بشكل آخر. لذا، تنبني قيمة التكوين الشكلي للمصنّع على الملاءمة التي تعيها الذات، أي على المعرفة و المخيلة و العاطفة، لكفاءة الشكل في أداء و إرضاء الحاجة.

فهل هذا يعني أن موقف الذات من شكل المصنَّع ملائم كأداة تسخره في إرضاء الحاجة، و تبعاً فإن إرضاء الحاجة الاستطيقية، بما في ذلك الحسّ بجمالية الشيء، هو موقف ذاتي، نسبياً، كما يعتقد الكثير من المنظّرين. و الجواب، كما أشرنا، هو أن قيمة صفة الأبتمال لشكل المصنّع تنبني على موقف ذاتي. و لكن هذا الموقف يحصل من خلال تعامل الذات مع مادية المصنع، أي مع خصائص المادة، و خصائص الإبتمال. لذا، فهو موقف ذاتي ينبني على قاعدة موضوعية خصائص المادة، و الحس الموضوعي الحدسي لهذه الموضوعية. و من غير هذا الحسّ الموضوعي سيصبح التعامل خارج واقعية وجودية الذات و التنظير فيه، لا أكثر من فرضيات غيبية.

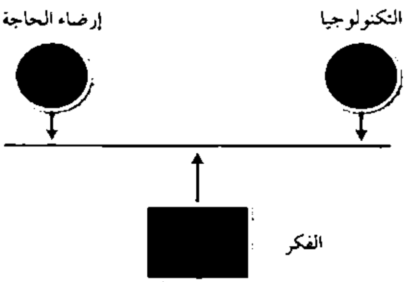
و من ناحية أخرى، فإن الدورة الإنتاجية تتضمّن إرادات متعددة متباينة لإرادات أفراد المجتمع، سواء أكان ذلك بسبب تعدد الأفراد الذين يحققون تفعيل الدورة في مختلف مراحلها، أم بسبب تعدد مقومات المرجعية التي تؤلف القاعدة المعرفية للدورة. و بذلك القدر، ستتنوع الملاءمة كسلوكيات و قيم يحققها مختلف الأفراد في مختلف مواقعهم في المجتمع، و نسبة إلى المصنّع كأداة. و ستتنوع هذه الملاءمات أكثر بسبب عوامل المصادفة الطارئة التي يتعرّض لها الفرد المعيّن. إذاً، تصبح نظرية الملاءمة فارغة، و تعبّر فقط عن حالات عينية، ذاتية محضة. لذا سيعجز مفهوم الملاءمة كنظرية عن تفسير إرضاء الحاجة الاستطيقية ما لم يقترن الموقف الذاتي الذي يقيم الملاءمة بقاعدة مادية، و هي خصائص الأبتمال، و هي قوانين خصائص المادة التي تحدد حالة أبتمالية التكوين الشكلي للمصنّع.

و عندما تؤلف حالة الملاءمة حالة سلوكية في إرضاء الحاجة و كفاءة طمأنتها نسبة إلى الفرد المعيّن، فستؤلف معرفة وصفية لسلوكيات و أحداث، لذا ستؤلف معرفة نظرية لحالة الأبتمال و القدرة على تفسير الملاءمة في إرضائها للحاجة المركبة، بما في ذلك الحسّ بصفة الأبتمال. هذا لا يعني أن تتضمّن هذه النظرية القدرة على تنبؤ شكل المصنّع، و كفاءته في إرضاء الحاجة، لأن الحاجة ذاتها، و التعامل مع المادة، هي التي ستحمل الشكل المبتكر للمصنّع، كما سلوكيات التلقي التي ترضي الحاجة، بأنها تتكيف بالإرادات المتعددة للأفراد، و مزاجهم المتباين، و قدرات ابتكاراتهم في التعامل خلال مختلف مراحل الإنتاج، و بظروف علاقاتهم الاجتماعية و الإنتاجية.

مع ذلك، بسبب العلاقة بين سلوكيات الأفراد في تعاملهم مع مادية المصنّع، و عضوية فيزيولوجية البدن، فإن التعامل يصبح بالضرورة تعاملاً مع خصائص المادة التي تتحكّم فيها قوانين ثابتة في كل مكان و زمان، و بقدر ما هي علاقات بين مادة وعضوية بدن الإنسان، التي تتحدد بقدر معين من المتطلبات الحياتية العضوية و السلوكيات المقترنة بها.

اللوحة الرقم (٣ ـ ١)
أداة توازن القطبين

تحقيق صفة الأبتمال



خصائص الأبتمال/ ظاهرة الأبتمال: تحقيق خصائص الأبتمال و القدرة على البقاء

إن مفهوم الاستطيقية ينبني على تفهّم ظاهرة الأبتمال. لذا سيكون من المفيد أن نشير إلى بعض العلاقة الوجودية لظاهرة الأبتمال في الأشياء.

بقدر ما يعي فرد بخصائص الأبتمال في شكل المُصنَّع و في تفعيل التصنيع، سيتمتع هذا الفرد، مقارنة بسلوكيات الفرد الآخر، بقدرات أكثر تؤمن له بقاءً آمناً من الذي يعجز عن تحقيق تعامل يتصف بحالة مبتملة بالقدر ذاته. فيهيئ هذا التعامل الحس بالاطمئنان النفسي، أي، بقدر ما يعي الفرد بخصائص الأبتمال، سيكون واعياً للعلاقة بين تحقيق خصائص الأبتمال و تأمين البقاء، فيشعر هذا الوعي بحسّ طمأنة الوجود. و مع نمو هذا الحس و نضوجه، و تأمل في خصائص الأبتمال التي يحققها، و يقرنها بأشكال الأشياء الطبيعية، و حركاتها، سينمو و ينضج حدسه لخصائص الأبتمال كصفات في أشكال المُصنَّعات و الظواهر الطبيعية. و بهذا القدر سينمو و ينضج الوعي بطمأنة الوجود لدى الإنسان في معيشه اليومي، و مع هذا الوعي ستحصل نشوة الوجود.

من هنا أخذ الفرد الإنسان يستحدث و يبتكر مصنّعات و ممارسات و سلوكيات تؤمن له تنوعاً في متعة نشوة الوجود، يحسّها حدسياً و معرفياً، و يمارسها بموجب طقوس تبتكرها مخيّلته، حيث تكون وظيفتها ضبط التنوّع و إدارة سلوكياته. و عندما أخذ يتأمل خصائص الأبتمال في المصنّعات، و سلوكياته نحوها، و تأمله فيها، و في ما بعد تفلسفه فيها، أوجد لها وصفات و تعاريف، و اصطلح عليها بالجمال، و الكمال و الرشاقة و الأناقة. و بقدر ما يعجز الإنتاج عن تحقيق خصائص الأبتمال المناسبة، تظهر أشكالها للحس الحدسي لصفة الأبتمال، حالات من صفات خرقاء و قبيحة و فاسدة و مبتذلة و ملوثة. لذا يهملها و ينبذها، بقدر ما يكون حسه الوجودي قد استوعب ضروريات الخصائص الأبتمالية في التعامل معها، و يكون اقترانها مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية. إن التعايش مع الأشكال التي تفتقد الخصائص الأبتمالية، و استمراره، سيفسد الحسّ الحدسي و المعرفي لها، و تتبلّد صفاتها الأبتمالية، و تبعاً يعجز عن منح القيمة الجمالية للأشياء المصنّعة و الطبيعية. لذا، بهذا القدر، سيفسد الحسّية التي تتمتع بها وجودية الإنسان، و التي تأصلت في وعيه مع نمو و تطور هذا الوعي.

خامساً: الدورة الإنتاجية و تحقق الصفة الأبتمالية

١ ـ الحركة المبتملة و استنفاد الطاقة

تفترض خصائص حركة الأبتمال أن كل حركة في الوجود، سواء أكان في قياسها الميكري كالحجرات، أم في قياسها الحياتي، ذلك المتوسط كحجم بدن الحيوان، أم بقياسها الماكري ككيان الكون بأجمعه، تتضمن الطاقة التي تسبّب الحركة. و ما إن تتفاعل الحركة، فإنها ستجد البديل الأقصر و الأقل لاستنفاد طاقتها. و شرط هذه الحالة أن لا تتضمن هذه الحركة إرادة، كإرادة الفرد من البشر، ذلك أن إرادة الفرد لا تمتلك معرفة متكاملة و مطلقة لحركة خصائص المادة. و لذا يكون دورها في الحركة تجريبياً، لا يتطابق مع البديل الطبيعي المبتمل للحركة المعيّنة.

كما أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يولد بعوز لاستراتيجيات التعامل مع الطبيعة، فعليه أن يبتكرها، ولا يوجد في الجينات الموروثة دليل على كيفية تحقيق تفاعل و تعامل مع الأشياء، من دون أن تكون خارج الأبتمال، سوى تعرض الوجود إلى الخطر و الزوال.

٢ ـ ظهور المصنّع إلى الوجود

يظهر المصنّع إلى الوجود عندما يعي الفرد، أو الجماعة، أن هناك حاجة إلى استحداث مصنّع جديد. فيتحرك الفرد الواعي بهذه الحاجة لبدء دورة إنتاجية جديدة. تتحرك هذه الدورة بتفاعل الفرد في حركة متفاعلة بين المطلب الاجتماعي و التكنولوجيا الاجتماعية، في سيرورة جدلية. و تحصل في هذه الدورة سيرورتان لحركتين متداخلتين:

أ ـ التفاعل بين المادة الخام، كالخشب و الحجر، و في المقابل الأدوات، كالمنشار و المطرقة و الإزميل. يتصف التفاعل هنا بسيرورات جدلية، لأنها تتضمّن فكر الفاعل الذي يحرك تفعيل المادتين: الخام و الأدوات. و تتضمن سيرورات سببية، لأنها تتضمن حركة خصائص مادة الأدوات المتفاعلة مع المادة الخام.

ب ـ هناك سيرورة أخرى، متداخلة، و هي حركة الفكر في تفاعلها مع مادة الأدوات في تفعيلها مع المادة الخام، و هي حركة تتضمن هدف تغيّر شكل المادة الخام لتأخذ التكوين الشكلي المفترض مسبقاً لحركة الدورة الإنتاجية.

٣ـ الدورة الإنتاجية

إن ما يهمنا في العلاقة بين شكل المصنّع كأداة ملائمة و هدف إرضاء الحاجة، هو الآلية التي تحقق الشكل و محدّدات هذه الآلية، لأن وظيفة شكل المصنّع هي تحقيق إرضاء الحاجة، و من دون هذا سيعجز المجتمع عن إدامة البقاء. لذا يتعين التعرّف إلى الدورة الإنتاجية التي تجعل إدامة البقاء ممكنةً.

إن البنيوية العامة لهذه الآلية هي تفاعل قطبين، يفاعلها الفرد بصفته جزءاً من المجتمع: المطلب الاجتماعي مع التكنولوجيا الاجتماعية، و قد أشرنا إلى هذه الآلية في الفقرة السابقة، و هي الآلية التي تحقق تقدم الإنتاج، و تبعاً تهيئ ظرف ظهور الكلجريات و الحضارات، التي بنت تاريخ البشر. فهناك في القطب الأول، المطلب الاجتماعي الذي يتضمن حاجات الأفراد ضمن الكلجرية المعيّنة، كما هناك تلك الحاجات العامة التي يشترك فيها كافة أنواع البشر. أو في القطب الثاني، هناك التكنولوجيا التي تتضمن المادة و خصائصها الثابتة، إضافة إلى المعرفة المتغيّرة.

فخصائص المادة هي ثابتة في كل مكان و زمان، الأمر الذي يعني أن الفرد، في أية حالة يكون، إن من ناحية المعرفة أو الوضع الاجتماعي، فهو يتعامل مع المادة نفسها. و لذا تكون قاعدة المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية هي خصائص المادة. و هي المعرفة الأولى التي يتعيّن التعرّف إليها، سواء كانت تعرّفاً مباشراً تجريبياً، أم حدسياً، و ذلك بالقدر المناسب لتأمين تعامل مجدٍ، و إلا لما تمكّن البقاء، مهما ابتكرت المخيّلة من أوهام سحرية و إرواحية في تصورها لواقع المادة، أو تصوّراتها في ما يخص كيان وجودها بين الأشياء.

فوجود المادة في الطبيعة هو دائماً في حالة مبتملة، الأمر الذي يعني أن التعامل مع أشياء و موجودات الطبيعة هو تعامل في واقعه مع حالات متنوعة من الأبتمال، و لا تحصى من الأبتماليات، في حالات حركة أو مستقرة، الأمر الذي يعني أن تعامل وعي الإنسان مع المادة، دائماً و في كل الحالات، هو تعامل مع حالات من الأبتمال، و منها حالات بسيطة سهلة الفهم، و منها حالات شديدة التركيب و التعقيد.

الأبتمال في الأشياء و الظواهر الطبيعية هو حالات الاستقرار التي تحصل بعد حركة لمادة طبيعية. و هي بالضرورة حركة تستنفد الحدّ الأدنى المطلق من الطاقة، نسبة إلى ظرف التصادفيات و الطوارئ التي تتعرض لها. و صورة بسيطة جداً، سهلة الفهم لحدسية الفكر، هي سقوط حجرة من أعلى الوادي و استقرارها في موقع في أسفله، و قد أشرنا

إلى هذا سابقاً، إذ ما إن تبدأ حركة السقوط، فإنها ستسير بأقصر خط نحو الأسفل و ترتطم بجسم آخر، و بسبب حركة الفعل و ردّ الفعل، ستنطلق سرعة الحركة و قوى ارتطامها، بالاتجاه المحدد و المطلق برد الفعل، نحو جسم آخر في اتجاه الأسفل، و هكذا في تعاقب من ارتطام و انبثاق إلى أن تنتهي بارتطامها الأخير في أسفل الوادي و تستقر هناك. تعلّم المعرفة التجريبية و الحدسية لفكر الفرد الإنسان أبتمالية هذه الحركة. و بهذه المعرفة يكيف الفرد سلوكياته لتتلاءم مع اتجاه سقوط الحجرة و يتجنب أذيتها له. و هكذا تتكيَّف حركات طيران العصفور مقابل حركة طيران الصقر، و سرعة مناورات الأسد مقابل سرعة الغزال، الأمر الذي يعني أن الفرد يواجه، كما كافة الكائنات الحيّة، حالات من الأبتمال في كل تعامل يحصل مع الأشياء الطبيعية، أو لا يتحقق تعامل مع الأشياء الطبيعية ما لم يكن تعاملاً محدداً بخصائص المادة، لذا يكون تعاملاً بحالة من الأبتمال. و لذا لا بد من أن يعي الفرد بقدر من واقع هذه الأبتمالية. و من دون تعامل مناسب مع حالة الأبتمال، و لو بقليل من ملاءمة مع متطلباته، لعجز الفرد على تأمين إرضاء الحاجة، و تبعاً لعجزها تأمين البقاء. ربما يؤلف ابتكار القوس و السهام حالة أعقد من سقوط الحجرة التي أشرنا إليها، إذ يتطلب التعامل مع القوس، كأداة صيد، تفعيل تصور أبتمالية شدة القوس، و شكل السهام و انسيابيتها ضد مقاومة الهواء، و الطاقة والسرعة المتطلبة لدفع السهام في الهواء، و العلاقة بين التصويب و المفترس، خاصة عندما يكون هذا الأخير في حالة حركة، و غيرها من القدرات السبريانية المرتبطة باستعمال أداة تتطلب معرفة و تقدير لتحقيق تعامل مبتمل يسعى إلى التهديف إلى شيء يكون في حالة حركة.

٤ ـ الاستراتيجية المستقرّة

إن هدف الدورة الإنتاجية هو إرضاء الحاجة بصيغتها المركبة، و لذا ما إن تتحقق دورة ما، و تحقق هدف جماعة معينة، فسيتحقق تكرارها من جانب الجماعة نفسها في دورات لاحقة، بوصفها استراتيجية ناجعة لإرضاء الحاجة المركبة، و لكونها تؤلف بديلاً مفضلاً مقارنة بالبدائل الأخرى. و المفضل يعني أنه شكل تمكّن من اكتساب قيمة إرضاء الحاجة لدى الجماعة. و يتعدد هذا الرضاء و يتنوع لأسباب تكنولوجية و اجتماعية، بما في ذلك: رغبات و نزوات سلطوية، و مصالح احتكارية، و فاشن (fashion)، أو مصالح سوقية و غيرها.

و عندما تتكرر الدورة الإنتاجية، تصبح حالة مستقرة لشكل ما، كاستقرار طراز يمتد في الزمن. و يتمثل هذا الاستقرار باستعمال فئة من المجتمع، أو فئات متعددة، لمدة

طويلة لشكل مصنّع معين. كما تمثلت باستعمال كرسي ثونية (Thonet)[٥] في بداية القرن العشرين. و كما استعمل المجتمع السومري شكل إناء معيّن لمدة أكثر من ألف عام، يستعمل المجتمع اللبناني عامة صحن «الحمص» عينه من حيث الشكل و اللون و القياس، و ذلك من جانب مختلف الفئات و الطبقات.

إذاً، بقدر ما ستتكرر الاستراتيجية المعينة في تحقيق الدورة الإنتاجية، ستؤلف استراتيجية مستقرة نسبياً. و ستعني الاستراتيجية المستقرة[٦]، نسبة إلى تلك الجماعة، أو المجتمع، أنها ما زالت معتمدة، و فعالة. كما ستؤلف قاعدة لتأسيس خبرة و معرفة لظهور استراتيجيات مستقبلية جديدة، بسبب التهذيب و التحسين اللذين يطرآن عليها، أو بسبب رفضها و استبدالها باستراتيجيات مغايرة، سواء أكثر كفاءة أم أقل.

تكمن قوى تحريك تغيّر استراتيجيات الدورة الإنتاجية، و تعديلها أو استبدالها، في طبيعة الوعي الذي يؤمن البقاء، و الذي تستورثه غريزة نوع الإنسان. و هو الوعي الذي تنبني عليه المعرفة التجريبية الواضحة و الحدسية الضمنية، من حيث كمّ و نوع خصائص الأبتمال القائمة في مرحلة التصنيع و التلقي، و توافق هذا مع إرضاء الحاجة، و وعي الجماعة بقيمة هذا الإرضاء و كفاءته. إذاً، تنبني ملاءمة الأداة نسبة إلى الحاجة المعيّنة، في الزمن، و المجتمع، على خصائص الأبتمال، سواء أكان إدراكها واضحاً معرفياً أم حدسياً ضمنياً.

لذا يعتبر التعرّف إلى خصائص الأبتمال، من حيث الكمّ و النوع، أساساً في تحليل كفاءة إرضاء الحاجة المركّبة، بما في ذلك الاستطيقية[٧].

سادساً: أطوار الإنتاج

هناك أربعة أطوار جذرية اتسمت بها الدورات الإنتاجية، في السياق التاريخي لتطور الحضارات منذ أن ظهر الإنسان العاقل. و كل منها انبنى على المعرفة الموضوعية، سواء التجريبية الواضحة أو الحدسية، حيث تنبني للذات الواعية مرجعيات معرفية، تتضمن قواعد و أعرافاً و عادات و مناحي، و تؤلف التقاليد و العادات و المعرفة التي تحقق تفعيل الدورة الإنتاجية.

---

(٥) «مقام الجلوس في دار عارف آغا».

(٦) John Durpré, *The Latest on the Best: Essays on Evolution and Optimality* (London: The MIT Press, 1987), pp. 1-4.

(٧) المصدر نفسه.

و عن طريق الدورات الإنتاجية التي تحققها الإرادة، يحصل تطور الوعي بخصائص المادة، و الحسّ بها كصفات أبتمالية تتسم بها أشكال المصنّعات. و من خلال هذا التفعيل تقترن هذه الصفات لأبتماليات في سمات المصنّعات، و تتداخل مع تلك التي يحسّها و القائمة في الظواهر الطبيعية، حيث تؤلف كلّ منها قاعدة للحسّ بالأخرى.

و تظهر، ضمن أطوار الدورات الإنتاجية، و تختلط مع المعرفة الموضوعية أوهام و سحر و أساطير، و أحياناً أيديولوجيات تقضم القدرة على سعي الإرادة و قدرة الوقوف على معرفة موضوعية. مع ذلك، مهما كانت نسبة هذه الأوهام، و أفعالها في تعطيل تفاعل مجدٍ مع خصائص المادة، فلا بد للدورة الإنتاجية من أن تحقق الكمّ المناسب لتأمين البقاء، و إلا تتوقف صيغة الدورة الإنتاجية و تستبدل بصيغة أخرى، و خلاف ذلك يعرض البقاء لخطر الزوال.

لذا لم يكن تطور الإنتاج بمراحل سلسة من مرحلة إلى أخرى، بل تداخلت المراحل و تعارضت صيغها. الأمر الذي أدى إلى تباين في التفاعل الجدلي بين الحاجة الاجتماعية المركّبة و التكنولوجيا الاجتماعية. فأحياناً يكون قطب الحاجة الاجتماعية هو الفعال و المتقدم و المؤلف لقوى تحريك جدلية الدورة الإنتاجية، فيتحقق تفهم أكفأ، و حس مرهف للأبتماليات المبتكرة و القائمة في الأشياء. و أحياناً، العكس، حيث تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق مناسب لتفاعل جدلي بين المقررين، و يكون مكرراً و مملاً، و أخرق غير مهذب، أي هناك دور فعال للأوهام التي تتداخل مع المعرفة في دفع جدلية الدورة الإنتاجية نحو تفعيل متسارع في تهيئة كلجريات تدعم و تهذّب الناس و تدربهم على قدرات حسية مرهفة بالسمات الأبتمالية، و التعامل معها، و ابتكارها، بينما في المقابل هناك الأوهام التي تفرغ الدورة الإنتاجية من قدرات الابتكار، فتتعطل معها القدرات الحسّية التي يتعامل بموجبها أفراد المجتمع مع الخصائص الأبتمالية القائمة في الأشياء، و التي تصنع من جانبها، و القائمة في الطبيعة. فمثلاً، كانت الأساطير المسيحية التي امتزجت مع الأساطير الكلاسيكية التي انبعثت في العصر النهضوي، حيث أصبحت القاعدة الابتكارية و الحسية لتحقيق مآثر فنية هائلة. و من قبلها أوهام مسيحية أخرى مغلقة في القرنين السادس و السابع، الأمر الذي أدى إلى رفض الكثير من الفنون، بل تحطيمها. كما امتزجت أيديولوجية الدين الإسلامي بأوهام أدت إلى نبذ الكثير من الفنون، و من بينها النحت و الرسم و الموسيقي و الرقص.

لذا تتكون قدرات الحس بصفات الأبتماليات القائمة في الأشياء، و المبتكرة من جانب الدورة الإنتاجية المعيّنة في تاريخ بعض الحضارات، فتؤلف مراحل حضارية،

أو موجات من حسّ غني و متألق رفيع، تعبر عن أميز ما تبتكره المخيّلة، و تضيف إلى سرور وجودية الذات. في المقابل، تقدم بعض الحضارات على كبت الحس، فتجفّ قدرات الابتكار، و تظهر مراحل أو حضارات كظم الحس بالصفات الأبتمالية القائمة في بيئة الوجود، فتنكمش المخيّلة الجمعية، و تنتقل إلى عصور ظلمات، لا تليق بإرادة البشر التي ظهرت إلى الوجود لتكون حرة، و إلا لما ظهرت و ظهر معها الإنسان العاقل.

١ ـ طور إنتاج المجتمع البدائي

في هذا الطور من الإنتاج يندمج دور الرؤيوي مع دور المصنِّع و المتلقي، و يكون المؤدي هو نفسه من يعي متطلبات الحاجة، و يبتكر شكل الأداة التي يمكن أن يحققها في مرحلة التصنيع، و التي يسخّرها بهدف إرضاء الحاجة. و مع هذه الصورة التي تتحقق في مخيلة المؤدي بصفته رؤيوياً، يتقدم و يسخّر الحس و المعرفة التي تحملها مخيلته، و هكذا يفاعل المادة الخام، و يقوم بدور المصنّع. و في تفاعله مع هذه المادة، يكون قد انتقل من كونه مؤدياً رؤيوياً إلى كونه، في الوقت عينه، مؤدياً مصنّعاً. و عند تفعيل المصنع، كأداة إرضاء حاجة، كالسكينة الحجرية، أو رمح الصيد، في إرضاء حاجة القنص و الصيد، يصبح المؤدي هذا هو المتلقي.

و لأن تماس المؤدي مع خصائص المادة يكون مباشراً، يكون حس الرؤيوي بالصفة الأبتمالية مباشراً. و يصبح تفعيله لهذه الحركة الحسية هو، في الوقت عينه، تفعيلاً للحس بصفات الأبتماليات التي يتعامل معها من خلال إرضاء الحاجة، أي أن تفعيل الحسّ عنده يحصل في كلا الاتجاهين للدورة الإنتاجية، أي الدورة الإنتاجية التي تسبقها و التي تلحقها.

وهذا يعني أنه تصبح التغذية الاسترجاعية عنده ـ في الإنتاج البدائي الحرفي، العلاقة المعرفية بين الدورتين، السابقة و اللاحقة في الإنتاج البدائي ـ تلقائية و متداخلة، بقدر ما يكون المتلقي له دور في مراحل الدورة السابقة للتلقي و في الدورة اللاحقة. و هذا خاصة في الإنتاج البدائي، حينما يكون المتلقي هو نفسه المؤدي الرؤيوي و المصنّع.

و مثال على قيام الفرد نفسه بالأدوار الإنتاجية الأربعة هو المرأة البدوية في الصحراء، التي تقوم بإنتاج خيمة الشعر. فهي التي تقوم بتنظيف و غزل شعر الصوف، و حياكته، و تصنيعه ليصبح قماش الخيمة، فتقوم بقصه و خياطته و جعله يأخذ شكل الخيمة. من ثم تقوم بإقامة الخيمة، و لفها عند الرحيل، و وضعها على الدواب. فهي الفرد الذي

يحقق الرؤية، و يصنع، و ينتفع من المصنّع كأداة إرضاء حاجتها، و هي بدورها تؤمن حاجة العائلة إلى الملجأ المتنقل الصحراوي/ الريفي.

لذا، في كل من هذه الأدوار، تمتد معرفة المؤدي و يندمج الحسّ بالصفات الأبتمالية للأشياء المتعامل معها، و ذلك لأنها تنبني على إرضاء حاجة الفرد نفسه. لذا تتفاعل المرجعية المعرفية التي يتعامل بموجبها الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، كمؤدّ، مع الحس بالصفة الأبتمالية الذي يفاعله في مختلف مراحل الإنتاج، بصفته رؤيوياً و مصنّعاً و متلقياً. و يمتد هذا الحسّ و يقترن بصفات الأبتمال التي يحسها الفرد في الأشياء الطبيعية. فيصبح الحسّ بالصفة الأبتمالية، بسبب امتدادها في مختلف المراحل الإنتاجية، حساً متوسعاً و مرهفاً، فيفاعل الحسّ بصفات الأبتمال التي يبتكرها في شكل المصنّعات، و يحسّها في أشكال الظواهر الطبيعة.

من جهة أخرى، مع التقدم الذي حصل في المرجعية المعرفية، و في العلاقات الإنتاجية في هذا الطور، و ظهور الفرد المتخصّص نسبياً، المتمثل بالفرد الذي يصنع السكاكين الحجرية، أصبح دور هذا الفرد منعزلاً نسبياً عن صيغ الإنتاج الأخرى، أي، إذا أصبح الفرد ماهراً في تصنيع السكاكين الحجرية، و التفرّغ لهذا العمل، ربما سيفقد مهارة الصيد مقارنة بالآخر من الجماعة. مع ذلك، يتعامل هذا الفرد مع مختلف أفراد الجماعة، في تعاملهم اليومي، بالمرجعية المعرفية و الحسية نفسها. و ما يؤهله خاصة لهذا التوافق أن تربية الأطفال و تدريبهم، يكونان في بيئة تربوية مشتركة، الأمر الذي يجعل النمو الحسي بالصفات الأبتمالية مشتركاً و متوافقاً بين مختلف أفراد الجماعة.

إلا أن هذه الحسية المتعالية و المتفاعلة ضمن الدورة الإنتاجية، و مع الظواهر الطبيعية، تكون محددة بمعيش الفرد في البيئة الضيّقة و المنعزلة التي يعيشها، كمعيش الجماعة البدائية في غابة محددة بأصناف النباتات و الحيوانات و الظواهر الطبيعية القائمة فيها، إضافة إلى أن المرجعية المعرفية التي يتعامل بموجبها تكون في دور تطورها البدائي. و لذا تكون محمّلة بأوهام و سحر يتعارضان مع المعرفة الموضوعية القائمة في المرجعية.

كما تتمثل محدّدات المرجعية المعرفية للمرأة البدوية التي أشرنا إليها، بتلك المعرفة التي يمكنها أن تكتسبها من البيئة البدوية الصحراوية البدائية. لذا تتحدّد بهذا القدر قدراتها على الحسّ بتعدد صفات الأبتمال.

و لكن هذه الأوهام و المحدّدات المعرفية، ليست بالضرورة متعارضة مع الحسّ بالصفات الأبتمالية القائمة في الأشياء، أو تحجيمها كلياً، لأن قيمة و فعالية الحس

بالصفة الأبتمالية لا تتحدّد بسعة المعرفة الموضوعية عامة، و إنما بقدرة الحس الحدسي بخصائص موضوعية الأبتمال، و قدرة المخيّلة على ترجمة هذا الحسّ لهذه الخصائص، و جعله صوراً لصفات الأبتمال في المخيّلة. إنه تركيز على خصائص محدّدة، و توسع التأمل فيها، و تكراره و تهذيبه و صقله، و قدرة حدسية المخيلة على ترجمة الخصائص إلى صفات من الأبتمال، فنشوة الحسّ بها، و التعامل معها، و جعلها مرجعية ذاتية حدسية لاواعية ينقلها من تعامل إلى آخر، تجعل التعامل مع المادة و ظواهرها، و التماس معها، «شطحة زمنية»، نشوة وجودية، تتجاوز الحس بالزمن(٨).

و لكن علينا أن نتنبه هنا ماذا نقصد بالمعيش البدائي. إن المعيش البدائي كان يتضمن تعاملاً مع حيوانات متعددة، كالطيور في الغابات الكثيفة و النباتات المتنوعة، مثلاً. فكان غنياً جداً في التنوع و جمع من الصفات الأبتمالية القائمة في أشكال و سلوكيات الحيوانات و النبات، و ما تتضمن من صيغ و تنوّع و نمو في ألوانها و أشكالها.

لذا يتضمن نهج هذا الفرد البدائي حسّاً متوسعاً و متنوّعاً لصفات الأبتمال القائمة في الأشياء الطبيعية. و لكن هذا الحس يبقى محدّداً بأنواع النباتات و الحيوانات و الظواهر الطبيعية الأخرى التي يتعامل و ينظم معيشه بموجبها، و في البيئة التي يعيشها.

و هكذا هي صفة الأبتمال التي تحمّلها المخيّلة مقوّمات، تجعل التعامل ضمن الدورة الإنتاجية يتمتع بحسّ مرهف للصفات الأبتمالية.

٢ ـ طور إنتاج المجتمع الزراعي

مع ظهور الإنتاج الزراعي، و التنظيم الاجتماعي المتوسع في المدن، و معها ظهور التراتب الاجتماعي الطبقي و المهني و المقامي، ظهر الحرفي المتخصّص الذي يقوم بدور الرؤيوي و المصنّع، و أصبح أفراد المجتمع، سواء الحاكم أو التاجر أو ربة البيت، كلهم متلقين، نسبة إليه. هنا، في هذا الطور يتفرّد الحرفي، إلى حد كبير، في تماسه مع خصائص المادة في دور مرحلة التصنيع. لذا يتمتع بحسّ الصفة الأبتمالية أكثر من غيره. و لكن بسبب التراتبيات الاجتماعية، و ظهور فئة مرفّهة، بقدر ما هذه ستتمتع بفرص التأمل و الاستمتاع بمعيشها، سيتمكّن البعض منها من تطوير قدرات معرفية، و تبعاً التعرّف إلى خصائص المادة، و الصفات الأبتمالية التي تظهر عليها. مقابل هذا، بقدر ما

(٨) «شطحة زمنية» الشطحة تعني الافتتان بشيء، لوقت ما، و تحصل حين التوافق الكلّي بين مهارة المؤدي و المهمة التي يقوم بتحقيقها، فيشعر هذا المؤدي بنشوة زمنية، و لذا يتجاوز عامل الوقت. انظر: Lyall Watson, *Neophilia: The Ttradition of the New* (Chicago, IL: Sceptre, 1989), p. 155.

يكون معيش الحرفي كدّاً و تعباً، سيفتقد فرص تهذيب حسّه، أو سيتعارض نمو الحس عنده مع متطلبات الكدّ التي يتعرّض لها.

و بقدر ما ينبني هذا المجتمع على تفاضل اجتماعي، سيصبح التلقي لدى البعض الذين يتمتعون بهذا التفاضل بمعزل نسبي عن المرحلة الرؤيوية/ التصنيع، الحرفي. مع ذلك، تبقى كافة الطبقات من المتلقين إلى حد مناسب، تتعامل مع الحرفي، الرؤيوي/ المصنّع، بدرجة ما، بمرجعية فكرية مشتركة: الفقير و الغني، العامل و الحاكم، و ذلك بحسب مواقع كل منهم في التراتبية الاجتماعية و علاقاتهم الاجتماعية و المهنية.

استمرت هذه العلاقة، و بصيغ متعددة، إلى جانب علاقات متعددة، مع المتلقي، سواء أكان التاجر أم الحاكم أم عامة الناس المتعاملين مع المصنّع بهدف إرضاء حاجة ما، حتى مجيء العصر النهضوي و ظهور الرؤيوي المتشخّص.

و بسبب تعامل مختلف أفراد المجتمع بالمرجعية نفسها، أو مرجعيات متداخلة، بات كافة المتلقين يتمتعون بحس بقدر مناسب لمتطلبات التعامل مع المادة، و الصفات الأبتمالية التي تتصف بها المصنّعات، و ذلك بسبب تعاملهم بمرجعية مشتركة، أو بقدر ما يكونون مشتركين بهذه المرجعية المعرفية، يصبح تعاملهم واعياً بتلك الصفات الأبتمالية التي تحملها المصنّعات. و بقدر تراكم هذا الحسّ للصفة الأبتمالية المحمّلة للمصنّعات التي يتعامل معها المتلقي، ستتداخل و تقترن مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية. و هكذا سيتنوّع الحس، و قدرات إنضاجه عندهم.

أ ـ الأيديولوجيات و الكلجريات

في هذا الطور الإنتاجي، ظهرت أيديولوجيات متعددة و متنوعة، متمثلة بالأديان الكبرى، البعض منها شمولي، و لذا ينكر إرادة الفرد، و الآخر يتبناها.

لقد أقدم بعضها على استحداث مفاهيم و سلوكيات تتغاضى في أيديولوجياتها عن وجود بعض الظواهر الطبيعية، كاعتماد تقويم يتجاهل فصول السنة الطبيعية، وقد أدى هذا الأمر إلى فقدان التوافق بين فصول السنة، و الأعياد و الطقوس المعتمدة من قبل السلطة اللاهوتية، الأمر الذي جعل المرجعية المعرفية و ذاكرة الزمن، تفتقد الملاءمة بين واقع وجودية الذات ضمن واقع فصول السنة، الأمر الذي جعلها تبني ذاكرة الوجود على تجريدات لاهوتية، بدلاً من واقعية خصائص الظواهر الموسمية.

مقابل هذا، اعتمدت بعض الأيديولوجيات الزراعية المتمثلة بحضارات وادي الرافدين و المصرية و الإغريقية، طقوساً تحتفل بالظواهر، كالمواسم السنوية، و مواسم أدوار نمو الحيوان و النبات، و مواسم هجرتها. و قد انتقل البعض منها إلى الأيديولوجيا المسيحية، متمثلة بعيد الميلاد و رأس السنة، التي كانت أصلاً أعياداً تحتفل بتقويم بداية السنة الجديدة. و بالنظر إلى أن أصل هذه الأعياد كان يتبع تقويماً قمرياً معدلاً، و بسبب اللاتوافق بين التقويمين، الشمسي و القمري، يحصل عيد رأس السنة عند بعض الطوائف المسيحية في نهاية كانون الأول/ ديسمبر، بينما يحصل عند البعض الآخر في أوائل كانون الثاني/ يناير. كذلك بالنسبة إلى عيد الفصح، عيد احتفال ذكرى بعث المسيح، الذي كان أصلاً عيد الربيع. و كذلك بسبب اللاتوافق بين التقويمين يحصل هذا العيد في وقت متغيّر بين شهر شباط/ فبراير و آذار/ مارس، أي في الأحد الأول بعد البدر، و طقس عيد الفصح.

تضمّنت البعض من هذه الأيديولوجيات، محرّمات و مفاهيم و أوهاماً و سحراً، تتعارض مع البعض من الأشياء، كمحرمات التماس مع بعض الحيوانات؛ الكلب عند الإسلام، مثلًا. مقابل ذلك، هناك كلجريات تتعلق ببعض الحيوانات، كتعلق مصر القديمة بالقطط، و الكلجرية العربية و الكازخستانية بالجمل، مثلاً، و الهندية بالفيل، و الأوروبية بالكلب. و هذا التعلق، إضافة إلى هذه الكلجريات، يدعم التعرّف إلى خصائص سلوكيات هذه الحيوانات، فتصبح الكلجرية في تماس مع الأبتماليات التي تعرضها سلوكيات هذه الحيوانات، مما يغني المرجعية المعرفية.

ب ـ الأوهام و حجب المعرفة

لقد انتقلت الكثير من الأوهام و الغيبيات التي ابتكرت في المجتمع البدائي إلى المجتمع الزراعي. و أقدمت مخيّلة هذا الأخير على إضافة الكثير من أوهام و غيبيات جديدة، تعدّدت و تنوعت بحسب تطور الحضارة و الكلجريات التي تتضمّنها، و التي تحجّم قدرات المعرفة في التعرّف إلى خصائص المادة، كما أنها تؤلف حاجزاً معرفياً معوقاً للحس بواقع صفات الأبتمال التي تتصف بها المصنّعات، و القائمة في الأشياء الطبيعية.

تعوق هذه الأوهام التعرّف إلى واقعية الخصائص، لأنها إما تتعارض مع نهج التعرّف إلى الأشياء، وإما أنها تدخل نهج المعرفة و تصبح عوضاً عنها، أي أنها مفاهيم تتعارض مع صور لواقع الخصائص في المخيّلة.

مع ذلك، هناك أوهام في المخيّلة، لا تتعارض صورها مع منهجية التعرّف إلى خصائص المادة، بل إنها ابُتكرت أصلاً لدعم التعامل مع متطلبات هذه الخصائص، على أن تظهر بصيغ أسطورية و حكايات و سحر و أوهام. و لذا أقدمت البعض من هذه الحضارات على استحداث كلجريات تتضمّن طقوساً لدعم تفهم هذه الخصائص، و تتمثل باحتفالات المواسم السنوية التي تعبّر عن الربيع، و نضوج الفاكهة، و نمو الحيوان. و هكذا ابتكرت بعض الأيديولوجيات طقوساً و مراسم دينية و شعبية تبجّل فيها، و تدعم تماساً حسّياً مع الظواهر، فتضفي على الدورة الإنتاجية هذا الحسّ المكتسب عن طريق هذه الطقوس.

لذا بقدر ما تكون الدورة الإنتاجية مقترنة بكلجريات تتضمن طقوساً ينظّمها المجتمع، توضح دور الحرفة، و الاهتمام بها، و منحها قيمة معنوية، ستصبح الذاكرة المعرفية المرعية واعية بمتطلبات الإنتاج و خصائص المادة، سواء في مجال الإنتاج أو الظواهر الطبيعية، و سواء منها النبات أو الحيوان أو المناخ و الأشياء الجامدة. فنشاهدها، مثلاً، طقوساً و مراسم، بصيغها المتطورة و الغنية و المتنوعة التي تبجّل الحرفة، و تمنحها مقاماً اجتماعياً مرموقاً، كما في الكلجريات اليابانية و الصينية و الكورية.

و من جهة أخرى، يتصف الإنتاج في المجتمع التقليدي بقدر كبير من الأبتمال، ذلك لأنه ينبني على تعاقب الدورات الإنتاجية، مع تغير جزئي، فيتضمن تحسينات ميكرية. كما تدعّم المعرفة المسخّرة فيه بطقوس و أعراف و عادات. وهذه المجتمعات هي التي حققت مآثر حضارية كالتي تميز بها المجتمع السومري في المذهّبات، و الإغريقي في إنتاج نحتية بدن الإنسان، و الياباني في تصميم الحدائق، و الغرناطي في إنتاج المقرنص، و الفرنسي في الرشاقة المبتملة للعمارة الغوطية، و الإيطالي في الفسيفساء، و الكوري في الخزفيات.

ج ـ حجب المعرفة

لقد أقدمت بعض الأيديولوجيات الزراعية على حجب التطور المعرفي و الحسي نسبياً، لأن الأيديولوجيا التي اعتمدتها تعتبر أنها تتضمن كامل المعرفة، حيث إنها ابتكرت مفهوم التوحيد المعرفي، أو الإله الموحّد الذي يؤلف القدرة المعرفية الوحيدة. و بهذا الموقع بين الفكر و الظواهر، يؤلّف كيان معرفي يقوم بدور حاجز بين الفكر و قدراته على التعرّف إلى الأشياء، و الظواهر الطبيعية. و في مقابل هذا، ظهرت أيديولوجيات لا تنكر إرادة الفرد، أو تحجبها، بل تعتبرها أساسية، كما في الأيديولوجيات البوذية.

د ـ الفائض و تقدم المعرفة

إن تحقيق الفائض في الإنتاج، و ظهور تجمّعات المدن، هيأ الظروف المناسبة لتقدم المعرفة. فتمكّنت حضارات المجتمع الزراعي عامة من تحقيق تقدم هائل في مختلف العلوم، بما في ذلك الفلك و الرياضيات و التصنيع و الفلسفة و غيرها. لذا نجد في هذا الطور من الإنتاج مراحل حضارية تتمتع بحس مرهف للصفات الأبتمالية المتحققة في المصنّعات، و في المقابل نجد مصنّعات البعض الآخر منها يفتقد لهذا الحسّ. فمثلاً، إذا ما قارنا الحسّ المرهف الذي نشاهده في النحت الإغريقي، لا نجد له مثيلاً بالدرجة التي هي عليه في النحت الروماني، و هو مفتقد في الحضارة الإسلامية، سوى في صيغ أخرى، كالمقرنص في العمارة، في حين نجد تطوراً حسّياً في تكنولوجية الخط الصيني و الروماني والعربي، لا نجد له مثيلاً بالدرجة ذاتها التي هي عليه في الخط الإغريقي. و التطور الهائل الذي حققته الحضارة الإغريقية في المسرح، من حيث مساءلة الوجود، لم يظهر له مثيل في الحضارات القديمة الأخرى. و نجد مقابل الإطناب في الخطاب السفسطائي الإغريقي و العربي، اختزالاً هائلاً في خطاب شيشيرون الروماني (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م.)، كما في الاختزال الذي يحققه المسرح الياباني الـ «نو». و بينما نجد اختزالاً هائلاً و حسّاً مرهفاً في الخزفيات الكورية و العربية، لا نجد ذلك في الهندية.

تتصف التغذية الاسترجاعية في الإنتاج الحرفي المتقدم الذي ظهر و تقدم مع ظهور الإنتاج الزراعي و تكوين المدن الزراعية المتوسعة، في أنها تداولت المعرفة بين الدورتين الإنتاجيتين. و يحصل هذا عن طريق العلاقات الاجتماعية، و ليس عن طريق إسهام حقيقي في مرحلة التصنيع. لذا استمرت علاقة متوازنة إلى حدّ كبير في تعاقب الدورات الإنتاجية، من حيث الحسّ بصفات الأبتمال، فهيأت لقاعدة معرفية تؤلف مرجعية مشتركة للحسّ بالصفات الأبتمالية القائمة في المصنّعات و تلك القائمة في الطبيعة و المقترنة بها.

٣ ـ طور إنتاج المجتمع النهضوي

مع ظهور العصر النهضوي، ظهر الرؤيوي المتشخّص. و المتشخّص، معماراً أو فناناً، هو الفرد الذي منح لنفسه الحق بأن يتفرّد خارج المرجعية المعرفية العامة، و يضيف إليها من عندياته. و في الوقت عينه، يمنح المجتمع هذا الحق لهذا الفرد المتفرّد. و بممارسة هذا الحق، أخذ دور التفرّد المتعاطف مع هموم المجتمع، ليس تلك التقليدية، و إنما

المستحدثة و المستقبلية، و الذي له الدور الأول في استحداثها، و ابتكار آليات تحقيقها المعرفية و التعبيرية، أي أنه المعمار و الفنان و العالم الذي يقوم بدور استحداث معرفة جديدة، و طرائقيات جديدة للعبير عن هموم معرفية و اجتماعية في دور الابتكار و التجديد. فهو، إذاً، يتمثل بشخص ألبرتي و پلاديو في العمارة، و دوناتيلو و مايكل أنجلو و ليوناردو داڤنشي في النحت و الرسم، و بوكاتشيو و شكسبير في الأدب، و مونتي ڤردي و باخ في الموسيقى. لم يكن عصر النهضة قائماً بعده، إلا أن ظهور هؤلاء و عبقريتهم و إنسانيتهم، هي التي ابتكرت و دعمت ظهور هذا العصر، و نموه، و التعبير عن الحسّ الإنساني الذي جاء به هذا العصر الذي انبنى على عبقرية هؤلاء المتشخِّصين.

و لم يحصل تطور ظهور المتشخّص فجأة، و إنما جاء حصيلة لتطور دام عدة قرون، و أخذ في النضوج خلالها. بدأ في مراحله الأولى بظهور المايستروي في القرون الوسطى، خاصة منذ منتصف القرن الرابع عشر. و حصل هذا عندما أخذ المايسترو/ المعلم دوراً قيادياً في إدارة مرحلة التصنيع، و ابتكار الرؤية التي بموجبها يحصل دور هذه المرحلة. ففقد الحرفي التقليدي، مقابل هذا التطور، دوره كرؤيوي، و في الوقت عينه، أخذ المايسترو ينعزل عن التماس الحقيقي مع المادة، و تدريجياً عن مرحلة التصنيع، حيث أخذ يركّز مواهبه على هموم الرؤية و الإدارة.

لقد ارتقى هذا المعمار، إلى المقام الأكاديمي، و ظهر مايستروين ممارسون و بدأوا بالإطلاع على العلوم التي كانت في دور الاكتشاف، و كذلك الأدب و الفنون الكلاسيكية التي كانت كذلك في دور الاكتشاف، و انتشار التعرّف إليها من جانب فئة جديدة متعلّمة. و هكذا ظهر من بين هؤلاء المعمار المتشخّص، و هو القيادي الممتهن، المايسترو/ المعلّم المتمرس، و المطلع على العلوم الجديدة، و المستحدث لها. و قد تمثل هذا بشخص برونلسكي، و من ثم ألبرتي. و ربما كان رئيس الدير سوكر من قبلهم محباً للأشياء الجميلة و يستمتع بها بصيغة هواية. و يمثل ألبرتي في هذا التطور، شخصاً عالماً، و مثقفاً، و أديباً، و منظّراً لزمانه. و من هنا، بقدر ما أخذ هذا المعمار المعاصر الدور الأول في المرحلة الرؤيوية، و أخذ مقام المعمار المعاصر، تنازل عن دور المؤدي في مرحلة التصنيع، أو أهملها، و تعالى عنها.

و مع ظهور ألبرتي، أصبح هذا الرؤيوي يتمتع بمقام أكاديمي و تعليمي و اجتماعي مرموق. و بهذا التحول في الأدوار، فقد المصنّع الحسّ للعلاقة بين الرؤية و التعامل مع المادة الخام، بقدر ما انتقلت القيادة الرؤيوية إلى المعمار المتشخّص. و أصبح

الحرفي تحت قيادة الرؤيوي، أي أخذ الرؤيوي يهيئ الصورة العامة لغالب التكوين الشكلي للعمارة. و بهذا، أخذ دور مهني اصطلح عليه بالمصمّم. و عند تسلُّم هذه الصورة المهيأة له، يقوم الحرفي، في ساحة التصنيع، بدور تفعيل هذه الرؤية المرسلة له من جانب الرؤيوي، فيقدم على تفعيلها مع المادة الخام: الخشب و الحجر و الرخام و المعادن و غيرها من المواد. و بهذا التفعيل و التفاعل الحقيقي، و في تماس مع خصائص المادة، يحقق تحويل هذه المواد من كونها مادة خام إلى مصنّع، و من خشب خام إلى كرسيّ مصنّع، و من حجر إلى دار.

و لكن بهذا الدور في مقامه الرؤيوي، أصبح المعمار معزولاً عن ساحة التصنيع، أي أصبحت الرؤية بمعزل عن واقع متطلبات التعامل مع خصائص المادة، خاصة عندما أخذ يسخّر مواد جديدة، من غير أن يكون له تماس مع خصائصها في ساحة العمل، أي من غير معرفة واقعية بمتطلباتها، إلا عن طريق تغذية استرجاعية تتضمّن معرفة الحرفي في ساحة العمل بمتطلبات هذه المواد المستجدّة. و بهذه العزلة، أصبح الحسّ بالصفة الأبتمالية عند المعمار ينبني على تأمل و تصور لخصائص المادة، و عن طريق تغذيات يقدمها حرفي في ساحة العمل.

مع ذلك، و في الوقت عينه، و بقدر ما توسع تماس المعمار مع المعرفة المستجدّة في العلوم عامة، و اطلاعه على الفنون الرفيعة، خاصة منها المستحدثة، كالرسم و النحت، اكتسب قدرات معرفية و حسّية لصفات الأبتمالي على صعيدين:

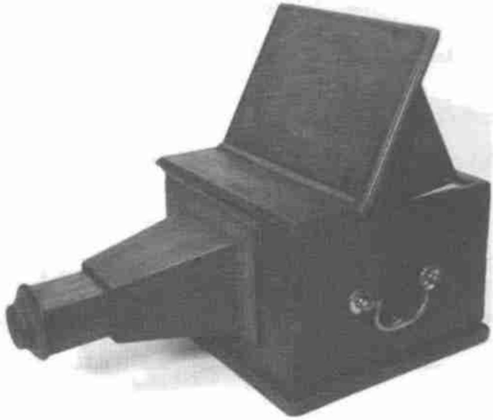
(١) هناك الحسّ الحدسي و النظري المتراكم للأبتمال القائم في المصنّعات، و ذلك عن طريق الاطلاع المتوسع على المصنّعات، سواء كانت بصيغتها كمصنّعات، كالعمارة و العربات و الأثاث، أو بصيغتها كالرسوم الزيتية و المنحوتات.

(٢) تحصل في الوقت عينه معرفة بخصائص المادة القائمة في الأشياء الطبيعية عن طريق التطور المعرفي العلمي، و الأدوات المستحدثة، كالكاميرا أبسكيورا (Camera)[٩] Obscura و التلسكوب و غيرها، و تبعاً الحس بصفاتها الأبتمالية، سواء أكان حسّاً معرفياً أم حدسياً.

---

(٩) ظهرت أو اكتشفت كاميرا أبسكيورا (Camera Obscura) عام ١٧٢٥ المتكوّنة من صندوق أظلم مع عدسة، حيث يتمّ عكس المنظر على لوحة داخلية، الأمر الذي يهيئ للمشاهد صورة معكوسة تبيّن الخطوط العامة للبرسكتيف في واقع المنظر المشاهد. و كان لهذه الأداة دور مهم في تطوير مفهوم البرسبكتيف و في طرائقية رسمه، كما في تفهم واقع العلاقات بين الأشياء القائمة في الحيّز المعيّن ضمن الرسم.

الصورة الرقم (٣ ـ ١)
كاميرا أبسكيورا



و بقدر ما تداخلت و تفاعلت هاتان الحالتان في الحسّ الأبتمالي، توسعت قدرات الرؤيوي المتشخّص المعاصر. و لكن، بقدر ما أصبح بمعزل عن تماس حقيقي مع المادة، يكون الحسّ الذي يتعامل بموجبه في حالة تناقض. فمن جهة يصبح الحسّ معوقاً بسبب فقدان التماس الحقيقي مع المادة، و من جهة أخرى هناك توسع هائل في المعرفة الموضوعية، كحصيلة للتطور العلمي في مختلف مجالات المعرفة، و مجالات معارف مستجدّة تماماً. كما حصل توسع في التبادل المعرفي التقني للتجارب التي أخذ يحققها هؤلاء الفنانون الأحرار المتشخصّون، و التجارب في مجال علاقاتهم مع المجتمع، و نظرتهم الطليعية إلى وجودية الإنسان، و في تماسهم المعرفي و الحسّي مع الفنانين المتفرّدين الآخرين. و بدأ هذا يحصل عن طريق النشر، و عرض أعمالهم في الأكاديميات، و في المعارض التجارية التي كانت قبل ذلك محتبسة في القصور. فانفتحت معرفة هؤلاء على العلوم و الفلسفة و الفنون الكلاسيكية، و هي تتضمن مفاهيم لصفات أبتمالية وعلاقات تكوينية كانت حجبت في العصور المظلمة، و أصبحت معرفة سائدة بين المتعلّمين الرؤيويين.

من هنا بدأت تحصل فجوة فكرية بين المعمار الأكاديمي و الحرفي في ساحة العمل. فعندما توسعت المعرفة العلمية و الفنية لدى المعمار، أصبح بمعزل عن تماس حقيقي مع خصائص المادة، و أصبحت المعرفة التي يتعامل بموجبها نظرية، أو غير مباشرة تصله غالبها عن طريق تماسه مع الحرفي، كما ينقلها له هذا الأخير. و في المقابل،

أصبح الحرفي في ساحة التصنيع بمعزل عن المعرفة العلمية و الفنية التي كانت في حالة تطور و توسع. ففي حين أصبح الأول، المعمار، أمياً عامة نسبة إلى تماس حقيقي مع خصائص المادة، أصبح الحرفي كذلك أمياً عامة نسبة إلى التطور المعرفي الذي كان يحصل في المجال التعليمي و النشر و الفنون المتقدمة و المستحدثة.

إذاً، يتصف عصر النهضة بأربع حالات اجتماعية معرفية و حسّية، استجدّت في تكوينه الاجتماعي، و في طور الإنتاج، إذ حصل تغيّر جذري في العلاقات الاجتماعية، بقدر ما حصل ذلك ضمن الدورة الإنتاجية.

(١) ظهور المعمار، و ظهور الفرد المتشخّص الذي أصبح المعمار القيادي من دون منازع، و الذي يبتكر الرؤية، و يقود المجتمع في هذا المجال. و من هنا أخذ محل الحرفي المتمرّس التقليدي، كما أخذ حق الابتكار و ملكيته من المالك والحاكم و السلطة. و لكنه أصبح في معزل نسبياً عن تماس حقيقي و مباشر مع خصائص المادة، و بهذا خسر تماساً مباشراً مع صفات الأبتمال القائمة في الأشياء. في المقابل توسّعت قدرات المعمار في التعرّف إلى خصائص المادة توسعاً أُسياً بسبب تماسه مع التطورات المعرفية العلمية و الفنون الأخرى، و هذا ما فتح له و للعمارة آفاقاً جيدة لم يكن في مقدوره الوصول إليها في السابق.

(٢) في المرحلة الأولى من تطور عصر النهضة أصبح الحرفي، الذي كان يتمتع بقيادة الإنتاج قبلها، بمعزل نسبياً عن الرؤيوية، بقدر ما أصبح المايسترو قيادياً و بمعزل عنه. و من ثم، فقد الحرفي تماسه مع الرؤيوية مع ظهور المعمار المتشخّص و الأكاديمي، إلا بقدر ما يُرسَل إليه من جانب المعمار، و لكن هذا الحرفي حافظ على تماسه الحقيقي مع خصائص المادة. و بقدر ما أخذ التطور المعرفي الذي يبحث في خصائص المادة ينتقل إلى المختبرات و مراكز البحوث، أصبح الحرفي في ساحة العمل تدريجياً يقترب بتميّز من كونه أجيراً، و من غير رؤية فعّالة، و لا دور فكرياً له فيها. و بعد أن كان هذا الحرفيُّ يشارك المعمارَ في مرجعية معرفية مشتركة، في المراحل الأولى من ظهور المعمار، فقد أخذ مع التطور العلمي، حيث أصبح موقعه في ساحة العمل، يفقد هذه المعرفة تدريجياً خارج مجال تطور و تدوين و تحليل المعرفة.

(٣) و هكذا، و لأول مرة في تاريخ الإنتاج، ظهرت مرجعيات متعددة في تكوين الاتصال بين أفراد المجتمع، و خاصة الاتصال ضمن الدورة الإنتاجية. فأصبحت الدورة الإنتاجية تتضمّن مرجعيات متباينة، ليست متوافقة، و تفتقد لحركة اتصال منسابة

بين المراحل. فقد فقد الحرفي موقعه المعرفي التقليدي في الدورة الإنتاجية. و بسبب تعدد المرجعيات المعرفية و الحسّية، فقد المتلقي كذلك موقعه التقليدي في الدورة الإنتاجية، سواء أكان صاحب العمل أو الحاكم أو ربة البيت.

(٤) في مختلف أطوار الدورة الإنتاجية التي أشرنا إليها، و حتى ظهور عصر النهضة، كانت الدورة الإنتاجية تتمتع بمرجعية مشتركة، بين الحاكم و المتعلّم و الحرفي و ربة البيت. و مع ظهور مرجعيات متعددة، و في كثير من مقوّماتها متباعدة و متباينة في قدرات استيعابها، أصبح مجتمعاً يتعامل بموجب مراحل إنتاجية تفتقد انسياباً معرفياً واضحاً، في تماس اجتماعي غير متوافق في الرؤية. و هذا الأمر أدى إلى إفساد التغذية الاسترجاعية، لأن المتلقي أصبح في حالة معرفية لا تخوّله تفهّم استيعاب المعرفة التي أصبح كلاهما، الرؤيوي و المصنّع، يتعامل بموجبها. و لذا أصبح غير قادر على تعامل مجدٍ متكامل معها، و بدأ يعجز عن أداء تعامل مناسب، و بالتالي تأمل كفؤ يحقق بموجبه معرفة مناسبة لتهيئة تغذية استرجاعية مناسبة، الأمر الذي جعل المرحلة الرؤيوية لا تتمتع بتغذية استرجاعية مجدية. و أصبح المعمار الأكاديمي في عزلة نسبية عن الدورة الإنتاجية عامة، و هو في موقعه في المرحلة الرؤيوية. و لكن لم يفقد المعمار الأكاديمي بهذه العزلة دوره القيادي، لأن المرجعية المشتركة التي كانت تتعامل بموجبها الفئات المتعلّمة لم تزل فعّالة إلى حدٍّ كبير.

سابعاً: طور الإنتاج الممكنن

١ ـ ظهور المكننة

ظهرت المكننة، أو الإنتاج الممكنن (Mechanized)، في أواخر القرن الثامن عشر، و كان أول ما ظهر في مجال العمارة، و منها منشأة الحديد الصبّ. فتوسع الإنتاج الممكنن، و أخذ صيغه التنظيمية و المعرفية و الإدارية في منتصف القرن التاسع عشر، خاصة مع عمارة الأبنية الزجاجية و المعارض و أبنية المعامل و محطات القطار. وقد أدى ظهور المكننة إلى إحداث تغيّر جذري في الدورة الإنتاجية، و في مفهوم الإنتاج، و في العلاقات الإنتاجية بين أفراد المجتمع. و كانت هذه تغيّرات اجتماعية أكثر تجذّراً مما حصل مع ظهور المتشخّص في إنتاج العصر النهضوي.

في هذا الطور من الإنتاج، ظهر دور العامل الأجير الذي يقوم بوظيفة تشغيل الماكينة. فقد أصبح هذا في غالب سيرورات التصنيع الفرد المؤدي الوحيد الذي يتمتع بتماس

حقيقي و تشغيلي مع الماكينة. كما يكون الفرد في مرحلة التصنيع لا دور له فكرياً في تفعيل تغيّر المادة الخام، سوى تشغيل الماكينة، و يكون تشغيل الماكينة منظّماً مسبقاً، من حيث نوع التعامل و التوقيت، قبل تفعيل دور هذا العامل، أي تكون الماكينة مصمّمة و مهيأة، و التعامل معها مبرمجاً و مصمّماً من جانب مهندسين و إداريين متخصّصين، و يكون موقعهم في الدورة الإنتاجية في المرحلة الرؤيوية.

دخلت الماكينة في الدورة الإنتاجية كأداة تفعيل لتغيير المادة بين العامل الأجير و المادة الخام، و كأداة عمياء بين حسية الفرد العامل و المادة، ففقد العامل القدرة و الفرصة على تفعيل معرفته و حسّيته مع خصائص المادة، الأمر الذي جعل التفعيل نفسه أعمى، وخالياً من التماس و الحسّ البشري، أي فقدت مرحلة التصنيع العلاقة السبريانية الطبيعية، و هي علاقة حسّية و معرفية رافقت التصنيع منذ أن ظهر الإنتاج عند الإنسان.

أ ـ المكننة و العلاقة السبريانية

العلاقة السبريانية هي تلك العلاقة الحسّية و التأملية التي تحصل لدى الفرد الذي يقوم بتفعيل تغيّر المادة خلال مرحلة التصنيع، حيث تتقطع سيرورة هذا التفعيل في آنيات ميكرية، فيقدم فكر المؤدي و يتأمّل بما حصل من تغيّر في المادة، في كلٍّ من هذه الآنيّات الميكرية عند ذاك، يقرر المؤدي ما يتعيّن أن تكون الخطوة اللاحقة في تفعيل تغيّر المادة. و بسبب هذه العلاقة يعبّر الشكل المحصل عن المعرفة و الحسيات التي سخّرها المؤدي، فيتصف التغيّر الحاصل في المادة بتلك المعرفة العامة التي يحملها المؤدي، إضافة إلى تلك التي اكتسبت من جراء ذلك التفعيل الميكري و المتفاعل مع الحسّ الذي أثير في تلك الآنيات الميكرية. و ما يحرك هذه العلاقة السبريانية و الآنيات الميكرية المحمّلة بالمعرفة و الحسّ، هي طاقة بدن المؤدي. فهنا في هذه الآنيات يكون الحسّ مضاعفاً، ليس فقط بخصائص المادة التي تتعامل معها المعرفة و الحس بأبتمالياتها، و إنما كذلك يحسّ هذا المؤدي بأنه يضفي من عنديات كيان وجوديته على هذا التفعيل، أي يعي في تلك الآنيات المكرية بأن التفعيل يحصل بتجاوب آني و متذاوت و متداخل مع الطاقة التي يستنفدها بدنه. و بسبب هذا الحسّ تتأثر حركاته السبريانية الميكرية بآنيات تغيّر المادة، و هكذا يمتص شكل المصنّع ذلك الحس خلال تفعيل تغيّر شكل المادة الخام.

ب ـ العامل ضمن التصنيع الممكنن

و حينما تتدخل أداة الماكينة، كمادة جامدة، بين أنامل يد المؤدي، و خصائص المادة، يفقد تفعيل مرحلة التصنيع الصفة السبريانية التي كانت سائدة قبل المكننة، أي يفقد المؤدي المصنّع تماسه المباشر مع المادة الخام، و يصبح تماسه في هذه المرحلة ليس مع المادة، و إنما مع مادية الماكينة، فينحصر دوره في تشغيلها، و توقيت التشغيل و الطاقة المستنفدة في تشغيلها، ليس بإرادة و حسّ ذاتي، و إنما بموجب تنظيم مسبق لدور المصنّع، فيصبح دور المؤدي المصنّع لا أكثر من عامل أجير، من غير دور حقيقي معرفي و حسّي. لذا، بهذا الدور يفقد العامل قدرات الحسّ بخصائص المادة، و يصبح «كما لو كان ماكينة عمياء بصيغة بشرية، تتعامل مع ماكينة من مادة جامدة هي بذاتها عمياء، و تشغّل بطاقة مصدرها خارج عنها». و بقدر ما أخذ يفتقد هذا الحسّ في دور المؤدي في مرحلة التصنيع، أخذ يفتقد الحس الاجتماعي المتراكم لما كان يحصل و ينضج في مرحلة التصنيع.

و لذا، فبقدر ما أصبح الحرفي في ساحة العمل أمياً أمام المعرفة الرؤيوية التي أخذ يحققها المعمار، في الوقت عينه، أصبح هذا المعمار الأكاديمي المتشخّص نفسه أمياً أمام الحرفي، نسبة إلى تماسه الحقيقي مع خصائص المادة، بقدر ما انعزل المعمار عن التماس المباشر مع متطلبات ساحة التصنيع.

و كان من بين أهم الصفات العامة لطور الإنتاج الممكنن أنه لأول مرة في تاريخ تطور أطوار الإنتاج، ظهر تناقض معرفي و حسّي، و تأصل في الدورة الإنتاجية، بقدر ما أصبحت مرحلة الرؤيوية و مرحلة التصنيع تتعامل كل منها بموجب مرجعية متخصّصة، و بمعزل نسبي عن الأخرى. فقد فقدت الدورة الإنتاجية المرجعية المشتركة التي كان قد انبنى عليها الإنتاج منذ أن ظهر الإنسان، و أخذ يصنع المصنّعات بهدف إرضاء الحاجة.

٢ ـ التلقي في طور الإنتاج الممكنن

خلاصة هذا الأمر أن من بين أهم صفات الإنتاج الممكنن هي التالية:

أ ـ تعطل العلاقة الاجتماعية بين المصنّع و المتلقي، خاصة حينما تقوم منظّمات كبيرة بتنظيم و إدارة هذه المرحلة، بصيغة معامل متوسعة، تضم عدداً كبيراً من العمال، كل منهم متخصّص بجزيئية سيرورة التصنيع، فيتفاقم هذا العزل بسبب العزل الاجتماعي الحاصل بين المعمل و المجتمع المتلقي، إلا عن طريق السوق، لأن المعمل، كمنظّمة،

لا يؤلف كياناً يتمتع بكيان ذاتي يحسّ، و إنما موقع الحس يكون قد انتقل إلى المرحلة الرؤيوية، حيث يقوم بهذا الدور للمجتمع الرؤيوي المصمّم، فتصبح العلاقة بين المتلقي و الحسّ المتضمن في الرؤية غير مباشرة عن طريق المعمل، و ثم السوق.

ب ـ فقدان تصنيع المكننة الصفة السبريانية في سيرورات التصنيع، و بفقدانها هذا الحسّ المحمّل على المصنّعات، يفقد المجتمع بهذا القدر، بصفته المتلقي، فرصة و ظرف تعامل حسّياً مع مصنّعات تحمل حسّاً للصفات الأبتمالية، و تبعاً اقتران هذه الصفات مع تلك القائمة في الظواهر الطبيعية.

ج ـ أدى الإنتاج الممكنن الصناعي المتوسع إلى توسع المدن، فأبعد أفراد المجتمع المتلقين، بدرجة ملموسة، من الظواهر الطبيعية التي كان يعيش معها قبل توسع المدن. ففقد الفرد في المدينة بهذا القدر تماسه مع خصائص الظواهر الطبيعية، كما فقد الحسّ بالصفات الأبتمالية التي تنبني عليها، الأمر الذي حفز الكثير من المدن الأوروبية الكبيرة على استحداث البيوت الزجاجية كتعويض عن تماسهم مع الطبيعة.

د ـ مع توسع الطبقة الوسطى، وتوسع المدن، و ظهور طبقة برجوازية متعلّمة، توسع مجال المعرفة العلمية، و انتشار التعليم، و عرض الفنون، عن طريق النشر و المعارض و المتاحف و الاحتفالات و الطقوس الكلجرية الفنية. فأخذت هذه المنظّمات تعرض الرسوم و المنحوتات، وتقيم حفلات الرقص و الموسيقى خارج القصور، و تنشرها بين العامة، خاصة الطبقة الوسطى منها. فأسهم عدد كبير من الناس في أدائها، الأمر الذي وسّع قدرات الناس على التعرّف إلى أبتماليات الظواهر الطبيعية، كما صفات الأبتمال القائمة في الفنون، و المقترنة بصفات الأبتمال القائمة في الطبيعة، إضافة إلى انتشار المعرفة العلمية، في الفيزياء و البيولوجيا و غيرها من العلوم الحديثة التي عرّفت الناس إلى موضوعية خصائص المادة، و تبعاً الصفات الأبتمالية القائمة فيها، بما في ذلك القائمة في بدن الإنسان و الحيوان و أصناف النبات. فتداخلت هذه المعرفة بصفات الأبتمال للظواهر الطبيعية مع تلك التي أخذت تظهر في المصنّعات، و التي ظهرت في الفنون، خاصة منها الرسم و النحت و الموسيقى. و كان للمعمار المعاصر، بصفته الرؤيوي القيادي، دور طليعي في تطوير هذه المعرفة و الحسّ بصفات الأبتمال. فاحتسبت الجماعة المتلقية قدرات جديدة للحس بالصفات الأبتمالية.

هـ ـ و بسبب ظهور هذا التطور المعرفي، و تجدّد التكنولوجيا في الكثير من المصنّعات، و سرعة التطور المتطلبة في تصنيعها، عجزت الكلجريات المعرفية التقليدية عن

استيعاب متطلبات هذه المعرفة، بسبب توسعها، و تعقيد اختصاصها، كما بسبب سرعة ظهورها و استبدالها، الأمر الذي أدى إلى إحباط، أو عجز قدرات الكثير من أفراد المجتمع، إن لم يكن غالبيته، عن مواكبة المتغيّرات المعرفية، و تبعاً الحسية. فأدى مركب هذه العوامل إلى انهيار الحسّ العام لدى مجتمع المدينة، و قد تمثل هذا خاصة في المجتمع المعتبر صناعياً أكثر من غيره، أي في مجتمع إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر.

٣ـ التغذية الاسترجاعية في الإنتاج الممكنن

بقدر ما أصبح المتلقي يفتقد المعرفة المناسبة لسيرورات الإنتاج الممكنن، فقد المتلقي تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة للمرحلة الرؤيوية، بل أصبحت هذه التغذية شديدة الاختصاص، بقدر ما أصبح تصميم المصنّعات شديد الاختصاص. فأصبح المتلقي، عامة، متلقياً أمياً يتلقى المصنّعات من غير معرفة متوافقة مع التطور المعرفي في التصنيع و العلوم عامة، و فقد تماسه الطبيعي مع الصفات الأبتمالية القائمة فيها. و أصبح غالب آلية التعرّف إلى أدائية المصنّع و قدراته الأدائية، و جدوى الشكل في أداء إرضاء الحاجة، عن طريق الإعلان، الذي هو ذاته أصبح اختصاصاً شديد التعقيد و الاختصاص، إلا أن الإعلان لا يؤلف تجربة واقعية لجدوى أدائية المصنّع. و بسبب سعة الإنتاج من حيث الكمّ، و امتداد متطلبات التصميم و التصنيع و التسويق في الزمن، أصبحت التغذية الاسترجاعية، نسبة إلى مرحلة التصنيع و الرؤيوية، تستند إلى قدرات التسويق، أي فقدت العلاقة المباشرة بين المتلقي و المصنّع، و أصبح الرابط بينهما قدرات التسويق و الإعلان، و ليس معرفة موضوعية و حسّية.

تؤلف التغذية الاسترجاعية تلك المرجعية المشتركة المستقرّة نسبياً، التي تغذّي مختلف المراحل الإنتاجية، عن طريق إيصال معلومات في اتجاه معاكس إلى اتجاه الدورة الإنتاجية. و تؤلف التغذية الاسترجاعية تلك المعلومات و الخبرة المكتسبة من جانب المتلقي، من خلال و بسبب تفعيل معرفة الفرد في مرحلة التلقي. و هذه تغذية أساسية في ربط الدورات الإنتاجية المتعاقبة.

و تحصل المعرفة التي تؤلف التغذية الاسترجاعية عن طريق تفاعل الفرد مع المصنّع كأداة وظيفتها إرضاء الحاجة المركّبة. و بعد أن يتأمل فيها، و يقيّم كفاءة أدائية شكل المصنّع كأداة إرضاء الحاجة، و كفاءة قدرة التعامل، أي جدوى تكييف الشكل ليؤلف أداة فعّالة، سهلة التعامل، يقدم المتلقي و يهيئ رؤية ذاتية لخبرته و تقييمه لهذا المصنّع.

و بقدر ما ينقل هذه الخبرة إلى المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية اللاحقة، تصبح تغذية استرجاعية.

لا تحصل دورة إنتاجية ما لم تُسبق بدورة من تلقٍ لتغذية استرجاعية سابقة لها، حيث تصبح المعلومات المتضمّنة فيها قاعدة معرفية للدورة اللاحقة، سواء أكان هذا في تحسين الشكل، أم الإضافة إليه، أم نبذه، أم ابتكار شكل جديد.

الفصل الرابع

القدرات الفكرية و الحسّية التي تحرّك المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية

في الفصول السابقة، كنا قد وصفنا الأبتمال و بيّنا خصائصه، و أشرنا إلى تفعيل الحركة بين الفكر و هذه الصفات و الخصائص، أي تفعيل تفاعل الفكر مع المادة، و هو تفعيل يهدف إلى تحقيق أداة إرضاء الحاجة المركّبة، عن طريق أداتية المصنَّع. و سيكون من المفيد وصف القدرات الفكرية و الحسّية بصفات الأبتمال في تفعيل مبتمل في المرحلة الرؤيوية للدورة الإنتاجية.

و قبل وصف هذه القدرات الفكرية و الحسّية، سيكون من المفيد أن نشير إلى القاعدة الأساسية التي تنبني عليها حركة الدورة الإنتاجية، فهناك بالضرورة ثلاث حركات ضمن الدورة الإنتاجية، متفاعلة و متداخلة:

١ ـ حركة الفكر الذي يفاعل التفاعل الجدلي بين الحاجة المركّبة و التكنولوجيا الاجتماعية.

٢ ـ حركة الفكر الذي ينقل من الدماغ إلى المادة الجامدة.

٣ ـ حركة الفكر الذي يؤلف وظيفة المصنّع، أي حركية الإيصال، من المرسِل إلى المرسَل إليه.

إن الفكر، إرادة الفرد، هو الذي يحسّ و يعي ظهور متطلبات حاجة مركّبة جديدة، و يعي أن هناك حاجة إلى ابتكار رؤية لها، فيقدم على تحفيز تفعيل مرحلة التصنيع، حيث يتحقق تفاعل المادة الخام مع الرؤيوية المرسلة إليها، و حيث يتحقق تحويل المادة من صيغتها الخام إلى شكل المصنّع، و تحفيز حركة تعامل المصنّع لإرضاء متطلبات الحاجة الفيزيولوجية و السيكولوجية لوجودية الذات، في مرحلة التلقي.

و الإرادة هنا، عند الإنسان، تفتقر إلى استراتيجيات موروثة، خلافاً لما هي عند الحيوان الآخر، لذا فهي إرادة حرّة. و لكن هذه الحرية مشروطة بمقوّمات المرجعية المشتركة التي كانت تعتبر حرية الفكر التي تتمتع بها الذات، هي ذاتها التي ابتكرتها، و جعلت منها القاعدة الفكرية للدورة الإنتاجية، الأمر الذي يعني أن الحرية التي يتمتع بها

الفكر، طبيعياً، هي مؤطرة بقاعدة تفعيل سيروراتها، أي المرجعية المشتركة. و بما أن المرجعية المشتركة هي كيان فكري جمعي، فهي كتلة تتألف من فكر سابق، متعدد: البعض منه متوافق، و الآخر متضارب، و البعض طليعي نسبياً و متفائل، و الآخر محافظ و متشائم، و منه مسرّ، بينما الآخر كئيب. فكيان المرجعية هو كيان فكري معرفي، إلا أنه بسبب تكوينه المتضارب هو خامد، لا يتمتع بقدرات حيوية. هذا ما يجعل المرجعية المشتركة كياناً فكرياً لا يمتلك قدرات ابتكارية، لأن المرجعية المشتركة، كقوى فكرية، تكون استنفدت حيويتها عند التكوين، بسبب تكوينها اللامتسق، والأفكار المتعددة، و المتضاربة، لا المنسّقة.

إلا أن الدورة الإنتاجية لا تتمكّن من تحقيق سيرورتها من غير المرجعية المشتركة، كقاعدة فكرية تستند إليها، و تجعل الحوار الاجتماعي ممكناً و فعّالاً ضمن الدورة الإنتاجية، و إلا من غير هذه القدرة على الحوار، سيتوقف الإنتاج، و تتعطل القدرة على إدامة الاتصال، و تبعاً البقاء.

وإذ يفترض تحريك الدورة الإنتاجية في الأساس وجود المرجعية كقاعدة له، و لكن الحرية التي تتمتع بها إرادة الإنسان لا تقبل بهذا الجمود الفكري الذي تتصف به المرجعية المشتركة، لا لسبب، إلا لأنه سيعطل التقدم المعرفي، و تبعاً قدرة البقاء لدماغ دينامي (dynamic).

إذاً، في مقابل جمود المرجعية المشتركة، أو خمولها، أو سباتها، تتقدم المخيّلة الحرة، و تبتكر أداة تشغيل المرجعية. و يحصل هذا عن طريق تجمّع بعض الأفكار، لبعض الأفراد الطليعيين ضمن المجتمع، حيث تتبلور هذه بكيان فكر دينامي يقوم بتفعيل المرجعية المشتركة.

و يحصل هذا عن طريق تكوين فكر متجانس، يسخّر كأداة تنظيم تعامل الفرد و المجموعة مع التكوين المركّب و اللامتجانس الذي يكوّن المرجعية المشتركة. و قد اصطلح على هذا الفكر، أو الفكرة المتجانسة، بال «سكيمة» (schema)(١). و هذه عبارة عن مختزلات و ترجمات مختصرة، أو صور مبسّطة، يسخّرها الفكر في تعامله مع المرجعية، فيتمكّن من تحريكها، أو يسخّرها كقاعدة ينطلق منها لتفهم متطلبات الحاجة الجديدة، و تهيئة رؤية لها.

---

(١) E. H. Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, Wrightsman Lectures, v. 9 (New York: Phaidon Press, 1920), p. 130.

لذلك يصبح التعامل مع المرجعية المشتركة و تفعيلها ممكناً، بالرغم من وضعها المركّب، و أحياناً يكون شديد التعقيد، بقدر ما تضم المرجعية و تعبّر عن تكوين معرفي و حسّي و أيديولوجي و عقائدي، و أوهام و أساطير و اختلافات معرفية فئوية و طبقية.

و يمكن وصف وظيفة الـ «سكيمة» في التفاعل مع المرجعية المشتركة، بأنها تنقل التفاعل خارج شروط المرجعية، و تجعله يخضع لشروطها التي تستحدث من جانب فئة طليعية، بهدف تجاوز شروط التفاعل التي تفرضها عليهم خمولية المرجعية المشتركة. و هكذا يصبح التعامل الجديد مع المرجعية غير ممكن، بل كذلك يتوافق مع الرؤية الجديدة التي تبتكر من جانب هذا الفكر الطليعي في المجتمع.

و هكذا تقوم الـ «سكيمة» بدور تنظيم التفاعل بين المرجعية المشتركة و الرؤية التي تكون أدخلت كقوى فكرية في الدورة الإنتاجية، أو أنها إحدى القوى المتعددة التي تسخّرها الرؤيوية في تفعيل المرجعية بصيغة متوافقة من متطلباتها. و غالباً بقدر ما تستقرّ هذه الـ «سكيمة»، و تفقد حيويتها، تصبح هي ذاتها جزءاً من كيان المرجعية المشتركة، أو تبقى فعالة في تنظيم و صياغة تفعيل حرّ ضمن الدورة الإنتاجية. و تظهر الـ «سكيمة» أحياناً بصيغ فاشن أو طراز لفترة ما، أو تظهر كمعايير في التكوين الشكلي، تستحدث بسبب تطور تقني، أو متطلبات آنية بسبب ظروف معينة أو طارئة تحصل في البيئة الاجتماعية أو الطبيعية.

و ما إن تستقر القوى الدينامية للـ «سكيمة» في تفاعلها مع المرجعية، بعد أن تكون قد استنفدت الدورة الإنتاجية طاقتها، تنتقل إلى حالة التأمل و التقييم ضمن مرحلة التلقي، فتؤلف البعض من قواها مقوّماً في التغذية الاسترجاعية. و عن طريق سيرورة التغذية الاسترجاعية التي ترسل إلى مرحلة الرؤية، تكون مرت بالمرجعية المشتركة، و تفاعلت معها، و أضافت من عندياتها لتكون المرجعية التي ستؤلف القاعدة للدورة الإنتاجية اللاحقة. و تعمل هذه الـ «سكيمة» على تفعيل الدورة الإنتاجية الجديدة، فتؤثر فيها، و تتأثر بها، فتظهر سكيمات دينامية جديدة، و باستحداثها تتغيّر المرجعية المشتركة.

و هنا علينا أن نتذكر أن الدورة الإنتاجية هي تفاعل المقرّرين: الحاجة الاجتماعية بصيغتها المركّبة، و التكنولوجيا الاجتماعية بصيغتها المركبة أيضاً. لذا تتحرك دورة إنتاجية جديدة، إما بسبب حدث أو تطور أو اكتشاف ضمن الدورة الإنتاجية، الأمر الذي يربك التوازن المستقرّ و القائم فيها، بين الحاجة الاجتماعية و التكنولوجيا الاجتماعية، و إما بسبب تغيّر خارجي في البيئة الاجتماعية أو الطبيعية، الأمر الذي يؤلف عاملاً في

تحريك دورة إنتاجية جديدة. و من دون هذا التباين في تكوين المقرّرين، لا تحصل دورة إنتاجية جديدة، و من دون تحريك دورة إنتاجية جديدة سيعجز الوجود عن تأمين أداة البقاء.

و مهما قوي دفع تحريك دورة إنتاجية جديدة، لا يمكن أن تتحرك ما لم يكن هناك تغذية استرجاعية سابقة لها، و متفاعلة معها، و مصدرها دورة إنتاجية سابقة، سواء تكملة لها، أو تحقيق تعديل عليها، و تنضيج لها، أو ردود فعل ضدها، الأمر الذي يؤدي إلى استحداث رؤية جديدة، و نقلة جديدة لإنتاج جديد و مجتمع جديد.

و بعد هذه المقدمة للعلاقة بين الدورة الإنتاجية و المرجعية التي تؤلف قاعدة لحركتها، يمكننا أن نصف القدرات الفكرية و الحسّية التي تحرك مراحل الدورة الإنتاجية، ضمن المرحلة الرؤيوية التي تؤلف بداية تفعيل الدورة، و يفترض أن تتضمّن رؤية فعالة جديدة للقدرات الفكرية و الحسّية التالية:

١ ـ وعي معرفي و حسّي لمتطلبات حاجة جديدة يتعين إرضاؤها.

٢ ـ وعي معرفي و حسّي لابتكار «سكيمة» جديدة، تمثل موقفاً جديداً يقدم عليه فرد أو جماعة.

٣ ـ استحداث رؤية لشكل الأداة التي عند تسخيرها ستتمكّن من إرضاء الحاجة المركّبة. و هي رؤية الأداة التي تتضمن رؤية لقدرات تصنيعها، و بعد أن يفاعل الرؤيوي «سكيمة» يتعامل بموجبها مع المرجعية. و يكون بهذا قد اطلع على رؤيويات أشكال و صفات الأبتماليات التي تحملها مصنّعات دورات سابقة، فتصبح المرجعية المشتركة، بهذا التفعيل، قاعدة معرفية و حسّية فعّالة لتحقيق الرؤية الجديدة.

٤ ـ و في الوقت الذي يتحقق تفعيل المرجعية المشتركة، يكون الرؤيوي قد حقق تفعيل التغذية الاسترجاعية، التي تتضمّن التأمل و المعرفة المكتسبة خلال تلقي دورات سابقة، تصف له كفاءة المصنّع في إرضاء الحاجة. و بهذا التفعيل تصبح القاعدة المعرفية في تماس معرفي مع واقعية كفاءة إرضاء الحاجة في الدورة السابقة، و ليست مختصرة بالمعرفة العامة القائمة في المرجعية المشتركة.

٥ ـ استحداث رؤية تهدف إلى تحقيق توازن بين مقومات الحاجة الجديدة و التكنولوجيا المعتمدة في الرؤية، و بهذا التوازن، تمتلك الرؤية قدرات من صفة الأبتمال، فالرؤية تمثل هدف تأمين البقاء، و التكنولوجيا تمثل الطاقة المستنفدة.

٦ ـ قدرة الرؤيوي على الحسّ بالصفة الأبتمالية عامة، و تسخير هذه الحسّية في تحقيق صفات مبتملة في الرؤية الجديدة.

٧ ـ اقتران رؤية المصنّع المستحدثة، كحس أبتمالي لها، مع حس أبتمالي لشكليات متشابهة قائمة في الطبيعة.

٨ ـ قدرة الرؤيوي على تفهم متطلبات مركب الحاجة، و التعاطف معها بإمبثية (empathy)[٢] مناسبة، سواء أكانت هذه تخصّ فئة صغيرة في المجتمع أو غالب أفراد المجتمع. و سواء كانت كذلك الرسالة التي يحملها المصنّع تعبر عن وجدانية إنسانية عميمة (universal)، و هموم عاطفية و معرفية، أو أنها هموم طارئة محلية تخصّ حصراً جماعة ما. و سواء كانت الـ «سكيمة» التي تسخّر في تفعيل الرؤية عامة أو خاصة بمتطلبات فئة معينة ضمن المجتمع.

٩ ـ و بما أن الوعي و الحسّ بمتطلب مركب الحاجة لا يكتملان، و كذلك الوعي و الحسّ و القدرة على ابتكار التكنولوجيا المسخّرة في تفعيل التفاعل الجدلي بينهما، لذا لا يحصل توازن مكتمل بينهما. و عليه، لا يمكن تحديد قيمة هذا التوازن مسبقاً، أو تحديد صورة متكاملة له. و سيبقى تقدير التوازن تقديراً معرفياً حدسياً. و سيعني التوازن النسبي المحقق في واقعه تفاضل أحد المقرّرين في تفعيل التفاعل الجدلي بين المقرّرين، فإن عجز أحد المقرّرين عن تأمين قدرات متوافقة و مناسبة مع متطلبات التقدم المعرفي عامة، سيفسد التفاعل الجدلي.

وهذا يعني أنه إذا كانت متطلبات الحاجة الاجتماعية تعبّر عن موقف لاإنساني، مغلق، رجعي، فستفسد الرؤية مهما كان مقرر التكنولوجيا الاجتماعية متقدماً و طبيعياً. و في المقابل، إذا كانت التكنولوجيا المسخّرة متخلفة معرفياً، ستفسد الرؤية مهما كانت متطلبات مركّب الحاجة إنسانية و نبيلة، لأن وظيفة الرؤية هي أساساً تحقيق توازن بين إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة. و ستعجز الرؤية بالضرورة عن تحقيق الصفة الأبتمالية لرؤية المصنّع، التي تعبّر عن قدرة هذا التوازن.

١٠ ـ إن ما يحققه المؤدي الرؤيوي من تكوينات لأشكال المصنّعات، التي تعتمد من قبل أفراد المجتمع في ممارسات لاحقة، مهما كانت متوازنة و مجدية و تتصف بأبتماليات رفيعة، لا تؤلف «قوانين» يمكن اعتمادها في تحقيق رؤى في دورات إنتاجية لاحقة، لأن

(٢) التقمّص العاصفي، الاعتناق.

قبول الشكل و جدواه هي قيمة ذاتية. و المبادئ التي يحملها الشكل، كأنماط و أنساق، هي علاقات لسمات الشكل، يمكن أن يقتدى بصفات أبتماليتها، وهي أشبه باقتداء الصفات الأبتمالية القائمة في أشكال الأشياء الطبيعية، الأمر الذي يعني استحداث رؤية جديدة، لاحقة، تفترض بالضرورة ابتكار شكل جديد ليتمكّن من التعبير عن المقرّرين اللذين حصل فيهما تغيّر، أي بسبب التغيّر الحاصل في مقوّمات المقرّرين، أو أحدهما، تتعطل أبتمالية الشكل، فيفترض التفعيل الجديد ابتكار توازن جديد و التعبير عنه بقدر مناسب.

١١ - إن القيمة التي تحققها الرؤية ليست التوازن المحقق بين المقرّرين: إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة، و لا خصائص الأبتمال المحققة في تكوين الشكل، و إنما القيمة هي الحسّ بهذا التوازن و الصفة الأبتمالية. و من غير التفاعل الحسي و الإمبثية (empathy) من الشكل، سيبقى التكوين علاقات مادية من دون حسّ تحركه أو تثير فيه نشوة الوجود.

للسبب ذاته، من الممكن أن تتمتع رؤية في مرحلة تاريخية بدائية و لمجتمع بدائي، بقيم و صفات من الأبتمال رفيعة، بقدر ما تحقق من توازن بين المقرّرين، بينما الرؤية في مجتمع متقدم ستكون فاسدة و خرقاء، و تفتقر إلى صفات الأبتمال، بقدر ما تعجز عن تحقيق هذا التوازن.

١٢ - يقصد بالمعرفة تفعيل التفاعل الجدلي بين المقرّرين: يتضمن معرفة موضوعية لمتطلبات الحاجة بالقدر المناسب، أو طليعية، و معرفة موضوعية بالقدر المناسب لخصائص مقوّمات التكنولوجيا. و لكي يتمكّن هذا التوازن من تحقيق شكل يعبّر عن هموم وجودية الإنسان، يشترط أن يرضي الحاجة الاستطيقية عند التعامل معه و تسخيره كأداة تلقٍ، أي تكون الرؤية حققت إضفاءً على الشكل، بقدر مناسب من الصفة الأبتمالية المركبة، أي الصفة الأبتمالية المتحققة في الشكل و مقترنة مع صفات أبتمالية قائمة في الطبيعة.

١٣ - و بما أن تفعيل الرؤية ينبني على المرجعية القائمة، في توافق معها، ينبعث تطلع جديد، الأمر الذي يعني تهيئة كلجرية ما في أيديولوجية المجتمع، أو الحضارة القائمة عامة، الظرف الذي يحفز الرؤيوي، و يؤطر قدرات حرية إرادته في استحداث الرؤية الجديدة. و بقدر ما يكون هذا الظرف هو ذاته محفزاً لرؤية جديدة، و يتضمن فسحاً و متنفسات لحرية إرادة الفرد، تتمكّن الإرادة من تنشيط و تحفيز قدراتها الذاتية الابتكارية القائمة في دماغ الإنسان، و تنبثق المرجعية القائمة إلى الخارج، فتحقق قفزة

أو نقلة لرؤى جديدة. و هكذا تتقدم عبقرية الفرد المتفرّد، فتبتدع نوادر متميّزة، تتصف بقدر من صفات الأبتمال، و أحياناً بتمايز هائل. وهكذا تنتقل الحضارات و تتقدم، و هكذا تحققت المآثر البشرية. و قد تحقق هذا في مختلف أطوار الدورات الإنتاجية، سواء في العصر الحجري، المتمثل برسوم لاسكو، و المذهبات السومرية، و الأهرام المصرية، و بمعبد البارثينون في أثينا؛ و قصر الحمراء في غرناطة؛ و الـ كمبناللي/ برج الأجراس، تصميم غيوتو (Giotto)، في فلورنسا؛ و كنيسة كلية الملك في كامبريدج؛ و بازيليكا/ كنيسة القديس أندريا في مانتوا، تصميم ألبرتي؛ و مؤخراً في عصرنا القصر البلوري، تصميم جوزيف پاكستن (Paxton)؛ و كنسية رونشامب، تصميم كوربوزيه.

الفصل الخامس

السرور و الاستمتاع

لا شك في أن الناس عادة يسرّون عندما يشاهدون شيئاً جميلاً، سواء أكان هذا قصراً أم معبداً أم شكل بدن حصان عربي، أم زهرة من فصيلة الزنبقة، أم مشاهدة جمالية لبدن إنسان، أنثى أو ذكر. فالإنسان عادة يجد في أشكال هذه الأشياء ما يسرّه، و في مقابل هذه الأشكال و الأشياء، هناك الكثير الذي يعتبره كريهاً، من حيث الشكل و الرائحة و المذاق. و بالتأكيد يتفق الكثير من الناس على شكلٍ ما بوصفه جميلاً و مسرّاً، و لكن في الوقت عينه هناك حالات تتباين فيها الأذواق، في قبولها و ارتياحها للأشكال، أو الامتعاض منها.

هذا ما يجعلنا نسأل: هل السرور بمشاهدة شكل لشيء ما هو حالة موضوعية أم أنها ذاتية محضة، كما يعتقد الكثير من الناس و المنظّرين؟ هذه مسالة أقدم على بحثها و معالجتها الناس عامة، و المنظّرون في مجال شكل الأشياء. بداية يحصل هذا التباين بين موقف الناس من أشكال الأشياء و الظواهر منذ أن أخذ المجتمع يتوسع، و تتنوع مصالح الأفراد، و تتباين التجارب، و تتفاضل مواقع الأفراد ضمن تركيب المجتمع. و بقدر ما كان المجتمع بدائياً في تركيبه التراتبي، و بسيطاً و متسقاً، كانت الأذواق متقاربة، أي بقدر ما كانت المرجعية المعرفية التي يحصل بموجبها، و عن طريقها، حوار أفراد المجتمع و التعامل مع الأشياء و مشاهدتها، مرجعية مشتركة و عامة، كان تلقي الناس لأشكال الأشياء و سرورها متقارباً.

لقد أصبح السؤال المحيّر الذي شغل المنظّرين منذ أن أخذوا يسجلّون ملاحظاتهم التي تمثلت بداية بحوار الفلسفة الإغريقية: لماذا نسرّ، و لماذا يسرّنا الشكل، و آخر ينفرنا، و لماذا تتباين مواقفنا أحياناً، و في أحيان أخرى تتوافق؟

لقد ظهر الإنسان العاقل، و هو يتمتع بقدرات الحسّ بصفات السرور، سواء في تعامله مع المصنّعات التي يستحدثها أم مع الظواهر الطبيعية التي تنبني على حالات من تعامل مسرّ. فأخذ يمنح أسماء و مفاهيم و مصطلحات لهذه الحالات المسرّة التي يلاقيها في معيشه اليومي، و في مختلف الظواهر و الأشياء الطبيعية، فتظهر له أشياء سارة، و لأنها

سارة تكتسب بغالبيتها صفة الجمال. و عكس هذا، فإن لم تسرّه، يهملها أو ينبذها، فيتجنّبها.

ما يهمنا هنا هو أن مخيّلة الإنسان تمتلك القدرة على تصور مسبق للسلوكيات و الأشكال التي تسرّ الذات عند التعامل معها و مشاهدتها، لذا تسعى نحوها.

لم يظهر هذا الحسّ بالسرور عند الإنسان العاقل فجأة و خارجاً عن التطور الطبيعي عند الحيوانات، خاصة المتقدمة منها، بل تؤلف صفة الأبتمال في سلوكيات التعامل مع الموجودات الحالة المناسبة، بقدر الاكتفاء بتحقيق التعامل المتوافق الذي يؤمن البقاء. فتُسّر الذات، لأنه عن طريق هذا التعامل سيتحقق تأمين البقاء، أو هكذا ستكون رؤية هذا التعامل في المخيّلة. إذاً، ما يسرّ الذات هو ذلك الشيء، و السلوكيات التي تؤمن البقاء، و ما يتضمنه من راحة البال و طمأنة الوجود.

إذاً، السرور، هو تلك الحالة السيكولوجية التي تشعر الذات بأنها في حالة، أو تمكّنت من تحقيق حالة، حيث سيؤمن البقاء و الاستمرار، سواء البقاء الواقي في عالم معيش الوجود، أو البقاء في البعد الذي يمتد في الزمان الدنيوي، أو البقاء الذي يمتد في عالم آخر.

أولاً: الاكتفاء و المتعة

إذاً، كيف، و لماذا يتحقق هذا السرور في وعي الإنسان، عند التعامل مع بعض أشكال المصنّعات و الأشياء الطبيعية؟ و لماذا يُسرّ الإنسان عندما يتحقق اكتشاف الجديد في أشكال بعض المصنّعات و البعض من الظواهر و الموجودات في الطبيعة؟ و لماذا أو كيف نعلم أن معالم معيّنة ستسرّنا و لذا نقدم على ابتكارها و تصنيعها؟ و ما هي أسس و نهج تصنيع أشكال و معالم نعلم أنها ستسرّنا؟

إننا نأكل بهدف إدامة البدن، تماماً كما تأكل البقرة، و كلّنا يأكل بهدف الاكتفاء. و لكننا حينما نأكل نعي أن الطعام ضروري لتأمين البقاء، فنحن واعون أن هناك علاقة واضحة سببية بين الأكل و البقاء، بينما البقرة تأكل لأنها استورثت استراتيجية تدفعها إلى الأكل.

و نحن نختلف عن البقرة، و نتميز منها، ليس لأننا واعون بعلاقة الأكل بالبقاء فحسب، و إنما بعد أن يحصل الاكتفاء، نعلم أن في الأكل متعة و سروراً يتداخلان مع تأمين البقاء. و هي متعة و سرور لا يكونان دائماً متوافقين مع متطلبات البقاء البيولوجية، أي أن

المتعة، كسلوكيات و حسّ، قد يتجاوزان متطلبات البقاء البيولوجية، و يتناقضان معها. و هذا السرور، و الحس به، و السعي إليه، يميزنا من البقرة، و ربما من جميع الحيوانات الأخرى. فهناك البعض من الحيوانات، كبعض الجرذان تأكل كلما توفر الطعام، و تصل إلى التخمة، كما يصل الإنسان إليها عند البعض. فهل هناك خلل بيولوجي في آلية الاكتفاء التي يشترك فيها الإنسان مع الجرذان؛ إنها مسألة لم تحسم بعد، بينما هناك حيوانات أخرى، كالأسود و النمور و الغزلان و الشمبانزي، تأكل بقدر الاكتفاء. المهم هنا أن الإنسان يحقق سرور الذات و يسعى إليه. فنحن نلعب و نسرّ، كما تسرّ الكلاب و القطط و الشمبانزي في لعبها.

و نحن كباقي الحيوانات نمتلك الآلية التي تعلمنا بحصول الاكتفاء. و لكن هذه الآلية تتعارض أحياناً مع السعي إلى السرور، حيث تنفلت رغبة تحقيق السرور، و تعطل آلية الاكتفاء، و يصبح السرور مسعى أو هدفاً بحدّ ذاته. مع ذلك، فالإنسان عامة يسخّر القدرات الحسّية و المعرفة المكتسبة، الموضوعية و الحدسية[1]، فيضبط مسعى السرور، و يكتفي بالقدر المناسب من السرور، و إلا من دون هذا الضبط لما تمكّن الإنسان من تأمين البقاء.

يحصل الانجذاب بقوى الدافع الغريزي، أي يحصل بقوى استراتيجيات مورَّثة بيولوجياً، فالبقرة تنجذب إلى العشب، و تأكله بسبب قوى استراتيجية مورثة. أما الإنسان، فينجذب إلى الطعام كذلك بقوى استراتيجية مورثة، و ضمن هذه الاستراتيجية، و من خلالها، يعي أن الطعام ضرورة للبقاء، و هذا ما يضفي على سيكولوجية البقاء الراحة و الاطمئنان، أي يحصل السرور عند تحقيق تناول الطعام لأنه بهذا التعامل سيحصل تأمين البقاء، و عند العجز عن تناول الطعام، يتعرّض البقاء للخطر. إن تفعيل تناول الطعام، أو إرضاء هذه الحاجة، يكون مسبقاً بالمعرفة التي تتراكم كحصيلة للتعليم و التدريب و التجربة، فتتراكم و تؤلف مرجعية فكرية، كذاكرة يحملها الفرد، و كذاكرة تشكّل جزءاً من المرجعية الفكرية التي يحققها المجتمع. و تبني هذه المعرفة على موضوعية التجربة و الحدس و الحسّ و الهواجس التي تتحرّك ضمن تعامل التجربة.

---

(١) الحدس: يسخّر مصطلح «حدس» من قبل اللغة الدارجة و التنظير الفلسفي بمعان متعدّدة، و لذا قد يؤدي استعماله إلى بعض الالتباس أو الغموض إذا لم نحدّد بأي معنى كمؤشّر دلالي يسخّر هذا المصطلح.
فالحدس بمفهومه الغيبي، كما عند المستشرقين، هو النور الإلهي، و الذي يصطلح عليه عامة بالإلهام. ما يهمنا الحدس الموضوعي، و هو تلك المعرفة التي تتبني على حسّ ضمني، و لكن غير قابل للتحديد و التصنيف و التنظيم المعرفي، و لذا فهو معرفة لتلك الموضوعية.

و عندما يحصل التعامل بهدف إرضاء الحاجة، و ذلك بموجب معرفة مسبقة، و معرفة مستحدثة في آنيات التعامل، يحصل شعور بالسرور، فالسرور يحصل بسبب وجود حاجة يتعيّن إرضاؤها عن طريق التعامل مع شيء خارجي؛ شيء عندما يتحقق يحصل إرضاء الحاجة، و الذات الواعية بذاتها تعلم أنه سيحصل إرضاء الحاجة مع هذا التحقيق، فتُسرّ. و السرور هو علاقة الذات بتأمين إرضاء الحاجة مع أداة و مادة تأمينها، أي أنها علاقة خارجية. فإذا كان السرور توقعَ و تفعيلَ إرضاء الحاجة و تحقيقها، فإن المتعة هي التأمل السيكولوجي الداخلي بحصيلة إرضاء الحاجة. كما أن المتعة حالة سيكولوجية خاصة تتفرد بها الذات، و لا يظهر منها إلا سمات خارجية، و تبقى شعوراً داخلياً، سواء أقدمت الذات و عبّرت عن متعتها أم لا، و تبقى انعكاساً لما يحصل داخل سيكولوجية الذات، فتُسرّ الجماعة، و تعبر عن سرورها بحركات و إيماءات، كالتصفيق و الابتسام و الضحك. لكن المتعة تبقى حالة متفردة خاصة لا مجال للإفصاح عنها، سوى مظاهرها. فحينما يتحقق السرور بتعامل مع المستحب و الجذاب و الفاتن و المبهج و المنشط، تتحقق المتعة بالوجود بقدر ما تتحسّس أحاسيس الذات بالشم و اللمس و النظر و السمع و التذوق.

ثانياً: الجمال

الجمال هو قيمة لصفة شكل مصنّع أو لظاهرة طبيعية، تمنحها الذات لهذا الشكل، فتتراكم هذه القيم و تؤلف مرجعيات معرفية، مشتركة و خاصة ذاتية، تسخّرها الذات و الجماعة في تقييمها لصفات الأشياء. و قبل أن نصف هذه القيمة، و مقوّمات تركيبها، و شروط ظهورها، و إفسادها، سيكون من المفيد أن نشير إلى البعض من مفاهيم قيم الجمال التي جاء بها الفلاسفة. و قد جاءت مصطلحات: الفن و الجمال و الاستطيقية، غالباً، مرادفة في التنظير الفلسفي. و تعني غالباً القطعة الفريدة الفنية الجميلة، و التعامل معها، و تذوّقها أو تصنيعها من جانب فنان. مع ذلك، جاءت مفاهيم هذه المصطلحات بحسب مقولات مفهوم الاستطيقية لدى الفلاسفة و المنظّرين المتنوعة، ربما أهمها:

١ ـ الإلهام، الاستشراق، المثال.

٢ ـ تعبير عن هموم المجتمع، و التعبير عن الأيديولوجيا ـ الدين، الطائفة، الإثنية، التراتبيات الاجتماعية.

٣ ـ الاتقان في العمل/ التصنيع.

٤ ـ الاتساق في التكوين الشكلي.

٥ ـ تكوين قيمة الجمال.

يتحقق سرور الذات عند وعيها أو حسّها أو حدسها و معرفتها بأن إرضاء الحاجة سيتحقق عند التعامل مع شيء ما، و سيتحقق هذا الإرضاء بواسطته. من غير هذا الإرضاء، تشعر الذات بأن بقاءها مهدّد، فالسرور هو تلك العلاقة بين الذات و الشيء، أي أنه يحصل عند التفاعل مع شيء خارجها. و يحصل السرور عندما تكون الذات في دور التعامل معه، و بقدر ما يؤلف بالنسبة إليها أداة إرضاء الحاجة. و بقدر ما يتوافق حصول هذا السرور مع مزاجية الذات في آنيات التعامل، تستمتع الذات. فيؤلف حصول السرور ظرفاً تحصل فيه متعة الذات. و لكن ليس كل سرور يسبّب المتعة، لأن المتعة هي حالة توافق ظرف السرور مع مزاجية الذات في تقبّل ذلك السرور، أي تحصل المتعة فقط بقدر ما يتوافق ظرف السرور مع ظرف مزاجية الذات في تقبّل ذلك السرور.

و حينما يحصل السرور عند التعامل مع شيء، يكون تعاملاً خارج الذات، كتعامل الذات مع مصنّع، أو شيء آخر يسخّر كأداة إرضاء الحاجة. و يتحقّق السرور بقدر ما يحصل هذا الإرضاء، بينما المتعة تحصل في داخل سيكولوجية الذات، كتأمل استعادي و تأملي للسرور. و لأن المتعة تحصل مع تأمل استعادي ذاتي، هي حالة نفسية تتفرّد بها الذات، و للسبب ذاته، يفترض حصول المتعة في حالة تزامن مزاج سيكولوجي للذات المتفردة بقبول هذا السرور، أو عندما يكون السرور حالة سيكولوجية موضوعية نسبياً، لأن شرط الحصول هو تعامل مع شيء خارج الذات، سواء كيان قائم أو متخيّل. فتحصل المتعة، كامتداد للسرور، و تكون حصيلة لتأمل استعادي ذاتي لذلك السرور في سيكولوجية الذات.

و في سيرورة حصول سرور الذات عند تعاملها مع شيء، و تمتعها بهذا التعامل، تكون الذات منحت من عندياتها قيمة للحسّ بهذا الاستمتاع ، لأنها استمتعت، و بقدر ما استمتعت. و عند منح هذه القيمة لذلك الاستمتاع، تكون الذات، في الوقت عينه، قد منحت في تلك الآنيات التفاعل، أي القيمة ذاتها للشكل الذي حصل التعامل معه، و بسببه حصلت المتعة، و السرور أصلاً. و عند تكرار هذه السيرورة من التعامل، و حصول السرور و الاستمتاع، و اقتران هذه القيمة المستحدثة في آنيات المتعة، بقيم قائمة في الذاكرة، يتحقق نقل صور لهذه القيمة إلى الذاكرة، فيحصل تراكم هذه القيمة مع قيم مشابهة لتؤلف ذاكرة الذات.

و بتفاعل قيم متشابهة ضمن حوار مجتمع الجماعة، و تفاعل حواري بينهم، و من خلال المرجعية المشتركة، تتوسع المرجعية المشتركة، و تضم قيماً متعددة متشابهة و مقترنة، لتؤلف خزين المرجعية المشتركة. و هكذا ستتوسع المرجعية المشتركة الفعّالة، حيث يقدِم أفراد الجماعة على تشغيلها في التحاور و تداول القيم في ما بينهم، فتتعدّد صور قيم الاستمتاع و تتنوّع. و هكذا تتوسّع الصور لمفهوم الاستمتاع في ذاكرة الذات، و المتفاعلة مع المرجعية المشتركة، و تبعاً في ذاكرة الجماعة، فتتوسع و تنضج.

فالجمال، إذاً، هو تلك القيمة التي تمنحها الذات لصفات الأبتمال لشكل الشيء، الذي كان التعامل معه سبب ابتداء السرور، و هو سرور حصل في توافق مع مزاج الذات، و كانت الذات قد استمتعت به، و منحته قيمة ذاتية في المخيّلة. و بقدر ما تقترن قيمة هذا الاستمتاع بالصفة المبتملة لشكل الشيء، تكتسب القيمة المفضّلة، و بهذا تكون قد اكتسبت صفة الجمال، أو اكتسبت مصطلح الجمال.

وهذا يعني أنه بقدر ما تنقل صورة لصفة من الأبتمال إلى ذاكرة ذات الفرد المعيّن، و تراكم فيها، و من ثم تنتقل إلى ذاكرة المجتمع، تتراكم صور لصفات الجمال في المرجعية المشتركة. الجمال، إذاً، قيمة ذاتية، تنبني في سيرورات لتعامل ممتع، ويكون بالضرورة تعاملاً مع خصائص الأبتمال التي يحملها الشكل المتعامل معه.

إن مصدر الجمال، كموقف و تصور، ينبني على حسّ و حدس و معرفة ذاتية للصفة الأبتمالية لتركيب شكلية الشيء، و هي صفة أبتمالية تتوافق مع متطلبات الحاجة و تدعم إرضاءها. و في المقابل، مع هذا المصدر هناك مصدر آخر يسبب حصول قيمة الجمال، و هو موقف و معرفة موضوعية تنبني على بحث تجريبي علمي موضوعي في اكتشاف أبتمالية الشكل، لأن اكتشاف خصائص الأبتمال في شكل الشيء هو اكتشاف معرفي يدعم قدرات إرضاء الحاجة عند التعامل مع الأشياء. و ليس بالضرورة أن تخصّ هذه المعرفة واقعية معيش الفرد الإنسان و أهمية بقائه، و إنما تخصّ عامة تطور عمومية المعرفة، و توسع الوعي بالأشياء عامة.

و حينما نتكلم على الجمال، لا نتكلم في الواقع على شيء قائم في الوجود بحدّ ذاته، و إنما على تفاعل يحصل بين حسّ الذات، و في آنيات التفاعل مع خصائص الأبتمال، أي نتكلم على ذاتية الحسّ بصفات الأبتمال القائمة في شكل الشيء.

الجمال، إذاً، هو قيمة في المخيّلة، أي قيمة للشكل كصورة في المخيّلة لحالة خصائص الأبتمال. و تمنح هذه القيمة للشكل بقدر ما تتمكّن المخيّلة عن طريق الحدس

و المعرفة من التعرّف إلى صفة الأبتمال. إنها قيمة تمنح لحالة الحسّ بالتوازن الحاصل بين استنفاد الطاقة و قدرة الشكل على إرضاء الحاجة، حينما يكون التعامل مع شكل المصنّعات ممتعاً، و نسبة إلى الشكل الطبيعي حينما تحسّ الذات باستقرار الحركة التي كانت السبب بحصوله لتتوافق مع إرضاء الحاجة، و لا يؤلف هذا الشكل خطراً عليها. و لذا يصبح الشكل مسرّاً، و تستمتع الذات بالتعامل معه. و لأن سيكولوجية الإنسان هي هكذا، فإنها تُسرّ و تستمتع بالتعامل مع الصفة الأبتمالية، فتمنح هذه الذات قيمة لصورة هذه الصفة. و هذه قيمة مفضَّلة تمنح عند حصول حالة الاستمتاع، أو للاستمتاع نفسه. كما أنها قيمة تمنح، في آن، لصورة الشكل الذي كان أداة الاستمتاع. لذا، حينما تقارن هذه القيمة بقيمة أخرى و بشكل آخر، تكوّن مقارنة حدسية لجمالية الصفات الأبتمالية لشكلية الأشياء.

هناك، إذاً، علاقة مباشرة بين صفة الأبتمال و منح الشكل قيمة جمالية. و من غير هذا الوعي و الحسّ بصفة الأبتمال في تطور حضارة الإنسان، لعجز الإنتاج عن تعامل مبتمل مع الأشياء، و تحقيق الصفة المبتملة في شكل المصنّعات، و لعجز تبعاً عن تحقيق ابتكار الحضارات و تقدمها. لذا يفترض الحسّ و الحدس و المعرفة بعلاقة الشكل مع إرضاء الحاجة، الحس بالصفة الأبتمالية، فتمنح الذات قيمة لهذا الشكل بقدر ما يؤلف أداة استمتاع بالنسبة إليها، و يصبح شكلاً يحمل، أو محمّلاً، قيمة جمالية.

«إن قدرة الإنسان على هذا الحسّ بالصفة الأبتمالية هي في الواقع قدرته على منح قيمة لما هو متوافق مع تأمين البقاء و راحة بال الوجود، و هي حصيلة لتحقيق التوازن المناسب بين متطلبات ارضاء الحاجة واستنفاد الطاقة في تحقيق هذا الارضاء».

وهذا يعني أن الحسّ بجمالية الأبتمال هو حسّ موضوعي، بقدر ما يعي هذا الحسّ خصائص الأبتمال لواقع تركيب كتل مادية الشيء. إن الجمال قيمة ذاتية، و لكنها تبني على علاقة حسّية موضوعية.

إن ما يسرّ الذات هو حالة ذاتية مزاجية متفرّدة، و لكن قاعدة تفاعلها الخارجية المادية و البيولوجية تكون أحياناً متطابقة، و أحياناً أخرى متشابهة مع الحالات المتعددة للأفراد الآخرين. لذا هناك اتفاق و توافق عام بين هؤلاء الأفراد على منح قيم جمالية لكثير من الأشياء، فنجد اتفاقاً عاماً على جمالية غالب أشكال الأشياء في المجتمع التقليدي، و يحصل هذا الاتفاق بقدر ما تكون المرجعية الفكرية و التدريب الحسي مشتركين.

ثالثاً: تباين قيم الجمال و إفسادها

بقدر ما أخذت الإرادة تشتهي، مع تطور تكوين المجتمع، و تسعى إلى تنوّع جديد في معيشها، تنوُّع إنتاج المصنّعات، و أخذ يحقق أشكالاً جديدة مبتملة أحياناً، و أحياناً أخرى غير مبتملة، بقدر مناسب أو رفيع، أو بينهما. و هكذا أخذت قيم الجمال تتباين في مختلف المجتمعات، و في المجتمع المعيّن.

و تحسّ الذات بصفة الأبتمال القائمة في خصائص الظواهر الطبيعية، و تمنحها قيمة استحسان، بقدر ما تؤلف هذه الظواهر، نسبة إلى الوعي بالوجود، مقوّماً يتوافق مع تأمين البقاء. لذا تُسرّ الذات و تستمتع بالتعامل معها، و تمنحها قيمة جمالية. و يتحقق هذا السرور و الاستمتاع خلال العلاقة الحسّية و المعرفية بخصائص الظواهر بحسب كيفية تسخيرها و تشغيلها في تأمين البقاء. و لذا، يتباين الموقف من أشكال حالات الأبتمال القائمة في الظواهر الطبيعية. فنجد، مثلاً، ظاهرة ما تنبذ لأن الذات تعتبر بأنها تؤلف خطراً على بقائها. و نجد الظاهرة نفسها تستحسن بعد أن تكتشف الذات قدرات و طرق تشغيلها، كأداة تأمين البقاء و الاستمتاع. فتكتسب، عند ذاك، قيمة استحسان، و جمال، نتيجة للمعرفة المستحدثة و المكتسبة.

و من جهة أخرى، بما أن صفة الأبتمال في الدورة الإنتاجية تبتكر و تكون حصيلة للتفاعل الجدلي الحاصل بين المستقطبين و المقرّرين: متطلبات الحاجة الاجتماعية المركّبة، و في المقابل المستقطب الثاني، التكنولوجيا الاجتماعية، أي الطاقة المستنفدة في هذا التفاعل، تستمتع الذات بقدر ما تحسّ و تعي أنها تمكّنت من تحقيق صفة الأبتمال في هذا التعامل. و كذلك الأمر عند تعامل التلقي، تستمتع الذات بقدر ما تكتشف و تحس بصفة الأبتمال في شكل المصنّع، و تتمكّن من تعامل هو ذاته مبتمل مع الشكل المبتمل.

لذا، تؤدي الدورة الإنتاجية في العلاقة الجدلية بين هذين المستقطبين، إلى تغيّر في تقييم صفة الأبتمال، و تبعاً في تقييم المصنّع كأداة تأمين البقاء و الاستمتاع. فالمصنّع القائم، يكتسب قيمة جمالة عند تصنيعه، بقدر ما يكون قد حقّق الصفة الأبتمالية، و بقدر ما تحسّ الذات بهذه الصفة و دورها في قدرات تأمين البقاء، و تسخيرها كأداة استمتاع. و بقدر ما يتحقق ظرف مناسب للتعامل مع هذا المصنّع، كأداة تأمين الوجود، يكتسب موقعاً مناسباً في جدلية المنافسة، مقارنة بالمصنّعات الأخرى التي توظف في إرضاء الحاجة نفسها، أو ضمن صنفها.

مع ذلك، يفقد المصنّع وظيفته في إرضاء الحاجة، بسبب فقدانه الموقع المناسب في جدلية المنافسة، و هذا لا يعني زوال صفة الأبتمال، ذلك أن علاقات تكوين الشكل، بوصفها علاقات لخصائص المادة، ستبقى قائمة لأنها علاقات كانت انبنت في مادية المصنّع. و لذا تبقى كصفة مسبتة، حصلت في الماضي، و معرّضة لتفعيل جديد لاحق. و عند ذاك تمنح قيمة من موقف استعادي، أو حنين سلفي، أو ظهور ولع جديد بالصفة الأبتمالية التي يحملها شكل المصنّع. و هذا تماماً ما يحصل لبعض المصنّعات، كالتحف الفنية، و الآثار، و الخرائب، أو المصنّعات التي تحققت من جانب مجتمعات و حضارات سابقة.

لقد منحت قيم جمالية لمعبد البارثينون (Parthenon) في أثينا القرن الخامس ق. م.، و لقبة الصخرة في القدس في القرن السابع، و لجسر موسار في القرن الثامن، في زمن تصنيعها. و لكن الحس بالصفة الأبتمالية التي تحملها أشكال هذه المصنّعات معرض أن يتفاعل في حقبات زمنية لاحقة. و بهذا يتحقق إحياء الحس بالصفة الأبتمالية التي تحملها أشكال هذه المصنّعات. و يحصل هذا بقدر ما يتمكّن حس الذات بتفعيل التعرّف إلى صفة الأبتمال، بشرط أن يتوافق التفاعل مع مزاجية الذات، فيحصل إحياء القيمة الجمالية، لهذه المصنّعات، و تتكرر في الزمن.

رابعاً: الوفرة و الفائض في الإنتاج، و إخفاق تحقيق صفة الأبتمال

يختلف إنتاج الإنسان جوهرياً عما يحققه الحيوان، و تبعاً تختلف علاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية اختلافاً جوهرياً، إذ كلما تقدمت تكنولوجية الإنتاج، ظهرت قدرات جديدة تحقق الفائض. وقد أخذ الإنسان يحقق الفائض من موقف واعٍ، و يسعى إليه، و هيّأت له فرص عديدة و متنوعة الراحة و اللهو و اللعب و السمر. و قد استطاع المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، أن يحرر جزءاً كبيراً من الوقت خارج متطلبات إنتاج أداة تأمين الحاجة النفعية. فأخذ يستنفد طاقة متزايدة في إرضاء الحاجتين الأخريين: الرمزية و الاستطيقية، و ذلك باستحداث طقوس لدعم الهوية و الاستمتاع، واستحداث كلجريات اللعب و الاحتفالات و غيرها من ممارسات اللهو و السمر.

و بسبب القدرات الإنتاجية عند الإنسان، تم تحقيق الفائض منذ القدم، و تحقق التقدم الحضاري، بما في ذلك تأسيس تنظيمات متفرّغة لإدارة المجتمع، و ظهور دور المتخصّص في الإنتاج و ابتكار الفنون و مختلف الطقوس.

و مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهر الفائض، الأمر الذي جعل من الممكن إدامة البقاء عن طريق استهلاك الكمّ المتوفر من الفائض، نسبة إلى الآخر، من دون تعامل مجدٍ مع خصائص الأبتمال، أو ضرورة تحقيق توازن للدورة الإنتاجية، أي أنه أصبح من الممكن أن يفسد التعامل، وهذا بسبب اعتماد صيغة إنتاج غير مجدية. و بقدر ما يدخل عامل الفائض في العلاقات الإنتاجية، كعامل خارجي، في دورة تصنيع مصنّع معيّن، يتوفر قدر من الطاقة، لهذه الدورة، و يكون من مصدر خارج عنها، و مستمدّ من قدرات الفائض المتوفرة.

هذا يجعل تفعيل الدورة من دون تحقيق توازن بين إرضاء الحاجة و الطاقة المستنفدة، و ذلك مقارنة بالصيغ الأخرى من التصنيع. و بهذا التدخل الخارجي في الدورة المعينة من جانب قوى خارجة عنها، تفقد هذه الدورة التوازن، و يُفقد التوازن بين مختلف الدورات ضمن الإنتاج عامة. فيصبح من الممكن الاستمرار و الدعم بطاقة خارجية لدورات تصنيع بعض المصنّعات، بينما تفتقد دورات أخرى الدعم، فيختلّ التوازن بين الدورات، و تفسد علاقات الإنتاج الطبيعية.

غير أنه لم يكن لهذا الدعم الخارجي لدورة ما، أو الخلل في التوازن بين علاقات الدورات، تأثير سلبي في المراحل الأولى من تطور الإنتاج، و ذلك في مختلف صيغ الإنتاج التقليدي و إنتاج المجتمع الزراعي عامة. و لم يكن ظهور محسوس لهذه الظاهرة المتناقضة في الإنتاج، و ذلك لأسباب متعددة. و من بين أهمها بطء سيرورات تعاقب تجديد متطلبات الدورات الإنتاجية، التي تكون جزئية بحكم بطء تطور الإنتاج. فتهيأ الفرصة و الوقت المناسبان لاكتشاف الخلل الحاصل في علاقات توازن الدورات، فتتحقق تسويتها.

وبقدر ما كان تطور الإنتاج بطيئاً، تحققت تسويات منافسة ضمن تعاقب الدورات الإنتاجية، و كانت تتكيف أدوار المؤدين، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، مع متطلبات التطور.

و بسبب هذا التعديل و التسويات المتجزئة و المتعاقبة، تمكّن الإنتاج التقليدي عامة، ما قبل التصنيع، من تحقيق درجات من صفات الأبتمال في مختلف مجالات إرضاء الحاجة.

مع ذلك، هناك حالات لحضارة تعجز عن تجديد ممارسات الإنتاج بصيغ مبتملة، متوازنة في إرضاء الحاجة و استنفاد الطاقة، و تظهر فيها كلجريات فاسدة، فتتلوّث

أشكال المصنّعات، و يتبلّد الحس المتعامل معها. و من بين مسبّبات و صيغ مثل هذه الحالات الكلجرية، نذكر ما يلي:

١ ـ القيادة الفاسدة

عندما تهيمن على قيادة حضارة المجتمع فئات جاهلة، عنيدة و فاسدة، تستهلك الفائض من غير أن تقدم على التجديد و الابتكار المنافس و المناسب، و هذا تماماً ما حصل في إنتاج الوطن العربي، بدءاً من القرن الخامس عشر مقارنة بالإنتاج الأوروبي عامة.

٢ ـ التقنيات المتأخرة

عندما يستورد الإنتاج تقنيات و سلوكيات لا يتمكّن من استيعابها، تنهار بنية المعرفة لكلجرية الإنتاج، و يدخل المجتمع عصر انحطاط حسّي. و هذا ما يحصل في الوقت الحاضر في إنتاج الوطن العربي، خاصة في مجال العمارة و التأثيث المنزلي، بدءاً من بداية القرن العشرين.

٣ ـ حصول تقدم أسرع من قدرات استيعابه

إنه كذلك الأمر، أو مشابه في مظاهره، حينما تتقدم حضارة ما، و تكون في دور تقدم سريع، حيث لا تتمكّن المرجعية المعرفية و الحسّية الفعالة من استيعاب صدمة التطور السريع، فتنهار الكلجرية الحسّية أمام هذا الزخم المعرفي التقني. و هذا تماماً ما حصل في عمارة البعض من المناطق الصناعية في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر. و هو كذلك ما يحصل في عمارة الطرق الرئيسية في الولايات المتحدة.

٤ ـ استيراد الطرز

حينما استوردت طرز و تكنولوجية التأثيث المنزلي الأمريكي إلى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية خاصة، لم تتمكّن كلجرية التأثيث المنزلي هناك من استيعاب متطلبات المعرفة للتغيّر من الطراز الياباني إلى الحديث الأمريكي بالسرعة المناسبة، فتلوّث تأثيث المنازل.

ـ من بين أسوأ حالات ظاهرة التلوث الحسّي ما حصل في تلوث البيئة المعمّرة، نجد ذلك في مدن كالقاهرة و بغداد و دمشق، بعد منتصف القرن العشرين.

ـ تغالي أحياناً رغبة تعدد التنوع عند تحقيق الجديد و الاستمتاع به، قبل إنضاج الدورة الإنتاجية و من غير تحقيق توازن مناسب. فتنزلق الدورة في رؤية و تصنيع مصنّعات تعجز أشكالها عن تحقيق قدر مناسب من الأبتمال. و هنا مصدر ظهور مُصنّعات مبتذلة تفتقد حسّاً لصفة الأبتمال، و استمرار تصنيعها يؤدي إلى ظهور كلجريات إنتاجية فاسدة خرقاء. تتمثل هذه الظاهرة أحياناً بظهور موجات فاشن هجينة و زائفة.

ـ إن توفر الفائض لمدة طويلة يجعل مخيّلة الجماعة تشعر بأنها غير مهدّدة، لذا لا تعي ضرورة المنافسة و التجديد. فينعكس هذا على سلوكيات التعامل، فتكسل قدرات الابتكار، و تعجز عن تجديد سلوكياتها و موقفها من الوجود عامة، و مقارنة بالآخر. و هذه ظاهرة اجتماعية من بين أهم أسباب عجز استمرار الحضارة.

ـ تظهر أحياناً قوى اجتماعية مبنية على أيديولوجيات و علاقات اقتصادية و مقامية تعبّر عن عقائد و ترعى مصالح لبعض الفئات في المجتمع، فتفرض على المجتمع عقائد و سلوكيات تمتد في الزمن و تصبح عادات و تقاليد. و تظهر بصيغ تقاليد و عادات و مراسيم و طقوس و سلوكيات دينية و إثنية و مقامية، و في شكل و طرز الملبس و المأكل و العمارة و التأثيث و غيرها من الممارسات الاجتماعية، فتعطل القدرات الحسّية للمجتمع في مجالات معينة من قدرات التعبير التي نمت مع تطور حسّية الإنسان. و هذه قدرات سخّرها الإنسان في التعبير عن الحاجتين الرمزية و الاستطيقية، منذ أن وعى وجوده. و بقدر ما تسخّر هذه القوى في كبت البعض من القدرات الحسّية، تؤلف قوى سلبية في كبت أو تشويه إرضاء الحاجة الاستطيقية. و يتمثل هذا بموقف مسيحية العصور المظلمة نحو الرقص و الجنس، و الإسلام من الموسيقى و الرقص و النحت و الرسم.

إن إهمال ممارسات هذه الحسّيات، و كبتها و الاستخفاف بأهميتها، كمجالات حسّية للتعبير عن الحاجة الاستطيقية، و الاستمتاع بالوجود، من جانب أيديولوجيات دينية أو إثنية أو سياسية، تدفع الناس إلى ممارستها بصيغ مبتذلة، و ذلك لأنها تؤلف حاجة طبيعية، و لأن ممارساتها في حالة مثل هذه لا تُدعم بتنظيم اجتماعي كلجري يتضمن التدريب و التثقيف و التنضيج. فتتبلّد القدرات الحسّية في هذه المجالات و تصبح ميمات (meme)[٢] سلبية ضمن المرجعية الحسّية للمجتمع.

---

(٢) و الميمات هي أصغر وحدة كلجرية مستورية، أشبه بالجينات التي هي أصغر وحدة وراثية بيولوجية. و تتمثل الميمات بالسلوكيات و العقائد و المناحي و غيرها من مقومات الكلجر، ترثها الناس من الطفولة ضمن التربية البيتية و التعليم الابتدائي، فتتفاعل هذه الوحدات الكلجرية مع القدرات الجينية، و تصبح قوىً سيكولوجية تتثبّت في وعي الفرد.
كان أوّل من اقترح بصياغة مفهومها، البيولوجي ريتشارد دوكنز.

تتفاعل هذه الميمات الكلجرية السلبية مع القدرات الحسّية الجينية الموروثة، فتبلّدها. و ما إن تصبح هذه المناحي ميمات سلبية، تكون قد تثبّتت في مرجعية وعي المجتمع، و تنتقل من جيل إلى آخر. و كلما امتدت في الزمن، تصبح كلجريات سلبية تقليدية، و سيعجز المجتمع عن تجاوزها و إصلاح سلبياتها إلا بجهد كبير، قد يمتد إلى عدة أجيال. و ربما من بين أهم مظاهر هذا التبلّد الحسّي هو تلوّث عمارة المدن، كما يتمثل بلياقة اللباس و الزي و اللغة و غيرها من مقوّمات الحضارة.

خامساً: المنافسة

المنافسة متأصلة في تركيب مجتمع الإنتاج، ذلك أن دماغ الإنسانيات تطور و اكتسب قدرات ابتكارية، فأخذ يسخّرها و يغيّر البيئة المعيشة. فاكتسب الإنسان العاقل من قدرات الابتكار، كمّاً و نوعاً، أكثر من الإنسانيات الأخرى التي كانت سابقة له، و التي تزامنت معه. و كانت هذه القدرات التي اكتسبها هي التي مكّنته من الاستمرار في البقاء، في حين زالت الإنسانيات الأخريات. فتمكّن بالتالي من إسكان الكرة الأرضية كافة. حصل كل هذا بحكم قدرات الابتكار التي اكتسبها الإنسان العاقل. و هناك علاقة جدلية بين التنافس و الابتكار، و كل منهما ظرف وجود الآخر، و تنشيطه.

وهذا يعني أن كل فرد من بين الجماعة في مجتمع الإنسان العاقل يتمتع بقدرات ابتكارية تتجاوز القدرات الاستراتيجية الموروثة بيولوجياً، أو من الأدق أن نقول: بقدر ما أخذت هذه القدرات تتطور، فقد الإنسان قدرات استيراث استراتيجيات. و في المقابل، اكتسب قدرات ابتكارية، حيث أخذ يغيّر البيئة المعيشة، لا بموجب استراتجيات مورثة، و إنما بموجب ابتكار يستحدث من قبل إرادة الفرد، و القدرات التي أصبح يحملها دماغه، و المتفاعلة مع ظرف المنافسة مع الآخر.

و هكذا، بقدر ما يتمكّن الفرد أو الجماعة من ابتكار أداة/ مصنّع للتعامل مع البيئة، فإن هذه الأداة معنية أكثر من غيرها بتحقيق توازن: بين إرضاء الحاجة و الكمّ من الطاقة المستنفدة، فتقدم الجماعة و تهمل الأداة التي كانت قائمة في مجتمعها، و تتبنى استعمال الأداة الجديدة المبتكرة، أي تلك التي يعتبر شكلها الأكثر أبتمالاً. فيحصل هذا الانتقال و التطور بسبب هذا التنافس بين ما هو مجدٍ و الأكثر جدوى في إرضاء الحاجة، و تأمين البقاء. فإذاً، التنافس بين جدوى التقنيات متأصل في تركيب مجتمع إنتاج الإنسان العاقل.

فمثلاً، إذا أقدم أحد أفراد الجماعة و ابتكر سهماً يتصف بتوازن أكثر جدوى، ستقدم الجماعة و تتبنى استعمال هذا السهم الجديد، و يهمل القديم. و إذا عجزت هذه الجماعة، لسبب من الأسباب، عن تبني هذا الابتكار، و حصل أن علمت به جماعة أخرى، أو أقدم أحد أفرادها و ابتكر سهماً بتوازن مشابه أكثر جدوى، فيختلّ توازن قدرات البقاء بين هذين الجماعتين، فتتعرض الجماعة الأولى لضغط تغيّر تقنيات الأداء و سلوكيات و علاقات معيشها، لتتمكّن من تأمين التوازن بينها، و إلا لعجزت عن تأمين موقعها و مقامها مع الأخرى، ما يؤدي إلى زوالها.

و هكذا كان نهج العلاقة بين قرى مجتمع الصيد البدائي التي كانت في جوار و تماس، و انتقل نهج التوازن هذا بقدر ما تقدم مجتمع الإنسان، من قرى الصيد البدائي إلى قرى الإنتاج الزراعي، و من ثم في ما بين المدن الكبيرة، و في ما بين الإمبراطوريات الزراعية الكبرى. و كذلك هو النهج الذي حدّد العلاقات بين الحضارات الصناعية الكبرى. و هكذا اختل التوازن بين هذه الحضارات الصناعية، و تلك التي تخلّفت تقنياتها و سلوكياتها و أيديولوجياتها، و التي تمسكت بتقاليد المجتمع الزراعي.

لقد خسرت المجتمعات التقليدية الزراعية موقعها في التوازن الذي كان قائماً، و أصبحت مجتمعات متخلّفة، تابعة، و مهيمناً عليها، و أخذت موقع المجتمع المتخلّف، الثالث، و المعوز و الفقير و البائس.

و هذه المنافسة لا تنحصر في التكنولوجيا بمفهومها الضيّق في مجال التصنيع، و إنما تشمل المنافسة كذلك في مجال رؤية الوجود: و هي رؤية حرية الإرادة و تهيئة الظرف المناسب للابتكار و التنوّع. كما أنها تؤلف ظرف تنضيج قدرات الحسّ و الاستمتاع بالوجود، و إضفاء معنى للذات الواعية بقدرات إرادتها الابتكارية.

سادساً: ظهور التلوّث و الفوضى

و لكن مع ظهور البيئة المعمّرة الملوثة، أي ظهور العمارة و الأشياء التي لا تتصف أشكالها بالصفة الأبتمالية، ظهر في بيئة الإنسان ظاهرة جديدة، لم تكن قائمة في ماضي وجوده، إذ لم يتطور دماغ الإنسان و يظهر إلى الوجود في ظروف لاقت تلوثاً بيئياً، الأمر الذي يعني أن دماغ الإنسان لا يمتلك آلية تؤهله لتعامل مجدٍ مع بيئة لا تتألف من أشكال مبتملة.

إن التنوّع مهما تعدد، و تركّب، ما زال يتألف من أشكال مبتملة، فيبقى ضمن قدرات دماغ الإنسان في التعامل مع صيغ من انجذاب أو إهمال أو نبذ.

و لكن التكوين الشكلي لأشكال البيئة الملوّثة يختلف جوهرياً عن التنوّع المركّب القائم في الظواهر الطبيعية. فبينما يتسم شكل الظواهر الطبيعية، بحدّ ذاته، بصفة الأبتمال، و تؤلف تجمّعاته و تركيباته صيغاً من الاتساق، تتقدم القدرات الحسّية للمخيّلة، و تنظّم منها صيغاً من الأنماط، بينما الأشكال التي تؤلف التلوث لا يتسم غالبها بصفة من الأبتمال، بل إنها خرقاء. و لذا لا تتمكّن المخيّلة من أن تجد في تجمّعاتها و مركّباتها صيغاً من الاتساق، و لذا لا تتمكّن من تنظيم أنماط منها، فتؤلف بالنسبة إليها حالة من الفوضى.

غير أن دماغ الإنسان لا يمتلك آلية يتمكّن بموجبها من التعامل المجدي مع حالة من الفوضى، و ذلك لأنه لم يظهر إلى الوجود في دور التدريب على التعامل مع فوضى الأشكال في مراحل تطور ظهوره. فلو كان ظهوره هكذا، لوهن و عجز عن أداء تعامل مجدٍ مع متطلبات البقاء، و لما تطور، و تعرّض البقاء للخطر، أو لظهر دماغ الإنسان بصيغة أخرى، ليس كما هو عليه.

كما أن الفوضى هي تعدد أشكال لا تتصف بالأبتمال، و لذا لا تتمتع بالضرورة بتنظيم متسق بينها. إنها حالة مستجدّة في تاريخ وعي الإنسان للتعامل مع البيئة المعيشة، لأنه لم يكن لها وجود قبل أن أقدم الإنسان المعاصر و استحدث تلوث البيئة المعمّرة، و المتضمنة أشكالاً خرقاء، و خاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر.

و ما إن يجد دماغ الإنسان أنه يعجز عن قدرات اكتشاف الأنماط و الاتساق في علاقات التكوين الشكلي للأشياء، فإنه يرتبك و يحبط في تعامله معها، و يعجز عن تعامل مجدٍ مع الأشياء. و في حالة مثل هذه، ترتبك سيكولوجية الفرد و تفقد راحة البال و الطمأنينة الوجودية، لأنها تشعر بعجزها عن تعامل مجدٍ مع متطلبات تلك الأشياء. فيعطّل تعامله معها، و ينبذها، أو يهرب منها، لأنه في ما لو استمر لوهن و تعرّض البقاء للخطر.

إن الدماغ لا يمتلك الألية التي تمكّنه من التعامل مع فوضى قائمة في علاقات أشكال الأشياء. و لذا، إذا استمر التعامل مع فوضى، سيعجز عن الاستمرار في هذا الضغط السيكولوجي، و يوهن، و سيسعى الدماغ إلى إيجاد مخرج لهذا العجز الوجودي، الذي يؤلف مأزقاً فريداً نسبة إلى تكوين الدماغ، لأن الفوضى غير قائمة في الطبيعة، و نادراً

في التعمير التقليدي، و لم يظهر التلوّث البيئي إلا في بعض المدن الكبيرة، و في مناطق محدّدة منها، خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر.

فلا حيلة عند الفكر سوى أن يعطل قدراته الحسّية لفترة من الزمن ـ و هذه آلية يسخّرها الفكر كلما واجه أزمة نفسية لا يتمكّن من حلها. و إذا استمرت هذه الأزمة بقدر تفوّق قدراته على تحمّلها، يمرض بحالة من العُصاب.

و لكن إذا وجد نفسه محتبساً مع أشكال ملوّثة، كمعيش في مدينة ملوّثة مثل مدينة القاهرة في السبعينيات، وبغداد التسعينيات، و لا يمتلك حرية إهمالها، لأن معيشه فيها، لا مهرب له منها، فإنه سيلتجئ إلى آلية جديدة، تفرض على الفكر، و هي تبلّد قدراته الحسّية.

بهذا يجمد الفكر قدراته التنظيمية لاتساق الأنماط، و يجمد الحسّ بتوازن أبتمالية الأشكال، فيستحدث للوجود رؤية جديدة لا تتضمن أنماطاً، و إنما وجوداً غير مميّز، يتألف من تكوينات لا تنتظم بتنوع متسق، أي يقدم الفكر و يجمّد قدراته الحسّية، و يصبح التعامل مع عموميات مضبضبة، لا تتضمن أشكالاً متميّزة و متسقة، فتجرّد المخيّلة من الحسّ بأبتمالية الأشكال.

و لكن هذا لا يحصل إلا بعد أن يقدم الدماغ على تجميد قدراته الطبيعية، و تبلّد قدراته الحسّية. و بقدر ما يحصل هذا نسبة إلى الفرد المعيّن، و يكون تبلّد حسّ ذلك الفرد، يفتقد الوعي حسّاً مرهفاً بالوجود، و يفقد التعامل مع الأشياء، وذلك الحسّ الذي اكتسبه دماغ الإنسان هو حصيلة لتطور علاقات مع الأشكال الطبيعية المبتملة، و تنوّعها و تنظّمها بأنماط.

و في حالة معيشية مثل هذه، يصبح أمام الفكر أحد النهجين: إما معيش مرتبك، مثبط، بسبب الفوضى في علاقات أشكال الأشياء في بيئة ملوّثة ـ و هذا لا يمكن أن يدوم، لأن الفكر لا يتوقف عن أداء وظيفة تعامل مُجدٍ مع متطلبات البيئة، بصيغها المبتملة ـ و إما يقدم الدماغ على تبليد قدراته، فتتعطل هذه القدرات الحسّية، و عندها يتمكّن من إدامة المعيش بصيغة غير مرتبكة، و لكنها تفتقر إلى الحسّ بصفات أبتماليات أشكال الأشياء، و تعيش وعياً بليداً مع بيئة أقدم على تصنيعها فكر تبلّد أو يتبلّد بحكم معيشه فيها. فيفرغ التعامل حسّاً متعاطفاً مع الوجود، و حب الوجود، أي تتبلّد الحاجة الاستطيقية في وعي الفرد الإنسان.

سابعاً: العتق/ الپاتينا[٣]

بدأت حركة النهضة في إيطاليا في القرن الرابع عشر، و وصلت إلى أوجها في القرن السادس عشر. و في القرن الخامس عشر استعمل مصطلح «النهضة» (Renaissance) ليعبّر عن إحياء المعرفة و الفنون الكلاسيكية عامة. و كان لكتاب المؤرخ و الرسام و المعمار جورجيو فساري (Giorgio Vasari) (١٥٥٠ ـ ١٥٧٤) دور كبير في تحديد و تعريف مفهوم تطور الفنون، حيث سجل فيه تطور تاريخ الفن بدءاً من الفنان غيوتو (Giotto) (١٢٦٦ ـ ١٣٣٧) إلى مايكل أنجلو (١٤٧٥ ـ ١٥٦٤)، نظراً إلى أن هذه الحقبة تؤلف المرحلة المؤسسة لهذه النهضة.

و بقدر ما يهمنا عصر النهضة في هذا الفصل، إضافة إلى كون النهضة نقلة فكرية جذرية في تاريخ البشر، في المعرفة و الفنون و رؤية الوجود، كانت في الوقت عينه نهضة نقل و تقليد و تأثر بالأنماط التكوينية للطرز الكلاسيكية. فظهر مصطلح «النهضة» (rinascita) ليعبّر عنها و يصفها. و انتشرت في البدء مفاهيم هذه النهضة بين الأتباع و المعجبين بالعالم و الشاعر الإيطالي پترارك (Petrarach) (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤)، الذي أقدم على ترويج الامتثال بطراز الأدب الكلاسيكي، و الإعجاب بمختلف آثار و رفات الحضارة الكلاسيكية. و أقدم، من بين ما أقدم، على جمع النقود الرومانية. و امتثل غيره هذا المنحى، فأقدم من بعده پوغيو براتشيوليني (Poggio Bracciolini) (١٣٨٠ ـ ١٤٥٩) على التفتيش و جمع المنحوتات و النصوص الرومانية. و كان في هذا الجو المعرفي أن تطوّر منحى حبّ الآثار الرومانية و البحث و التنقيب عليها.

و من بين الرسّامين المشهورين الذين تتبّعوا الآثار الكلاسيكية و تأثروا بمعالمها، كان رفاييلو (١٤٨٣ ـ ١٥٢٠) الذي عبَّر عن هذا الأمر باهتمامه بال «فرسكو» (fresco)[٤]، حيث، من خلال جدارية «مدرسة أثينا» (١٥٠٩) يظهر في هذا «الفرسكو» فلاسفة إغريق، كسقراط و أفلاطون و أرسطو. و قد جاء تكوين الصورة بصيغة برسبكتيفية ضمن حيّز واسع، و بقوة تعبيرية لم يتحقق مثلها من قبل أو من بعد. و من بين الفنانين الأخرين الذين اهتموا بالآثار الرومانية، و له تأثير في ظهور و تنضيج كلجرية الاهتمام بالآثار الرومانية، كان المعمار و الرسام چيوڤاني باتيستا پيرانيسي (Giovanni Battista

---

(٣) الـ پاتينا (Patina)، العتق، هي صفة لشكل الأبتهال، حيث إنها تعرّض الشكل لعوامل تعرية تمتد في الزمن، عند ذاك لا تفقد صفة الأبتهال من قيمتها الاستطيقية، بل يضاف إليها شكل التعرّي كقيمة استطيقية. وقد اصطلح بـ پاتينا على التعري الذي يمنح قيمة استطيقية مضافة إلى الشكل.

(٤) فرسكو: هي رسوم جدارية تحقق على الجبس قبل أن يجفّ.

Piranesi) (١٧٢٠ ـ ١٧٧٨) الذي نقّب عنها، و رسم بعض «الخرائب» التي كانت قائمة في روما.

لقد أخذ پيرانيسي ينقّب و يرسم الخرائب بأچيات (etches) تضمّنت الآثار الرومانية. و أظهر فيها علاقة التكوينات بين الضياء و الظلام بصيغ و بدقة تعبيرية دراماتيكية مدهشة. لذا لم تزل هذه الأچيات تُعَد من بين أهم ما تحقق في مجال هذا الفن، فعَرّف پيرانيسي الآثار الرومانية و جماليتها للناس، و أضفى عليها برسوم أچياته جمالية متميّزة، و قيمة فنية استثنائية.

و عندما أخذ البعض يفتش عن الآثار الرومانية و ينقّب عنها، ظهرت بعض المنحوتات البرونزية التي كانت مدفونة تحت الأرض و متأكسدة، أي ظهر التأكسد على سطوحها، بألوان الأخضر و الشذري المتنوّع. فاكتسبت ألوان التأكسد قيمة بحدّ ذاتها، بوصفها تمثل القدم، و حضارة عظيمة كانت قائمة في أرض روما و غيرها. كما أنها تعّبر عن امتداد ذلك الزمن في الحاضر، و حضور القدم في الحاضر.

و قد كان الصينيون قد اكتشفوا هذه التكنولوجيا و سخّروها باستحداث پاتينات على المنحوتات و الأدوات البرونزية بصيغ مرقطة و متنوعة الألوان، حيث لم يتحقق مثيل لها في أي مكان آخر.

و الپاتينا هي تلك الطبقة التي تكون عادة خضراء اللون، و تتكوّن طبيعياً على مادة النحاس و البرونز، إما بسبب التأكسد، أو بسبب عامل المناخ. و يمكن أن يحقق صناعياً بإجراء عملية تأكسد سطح المادة، و يتحقق هذا عن طريق تعريضها لأحد الحوامض، و ذلك بهدف إضفاء سمة القدم عليها، و تبعاً الجمال و القيمة اللذين يقترنان به. وقد أخذ النهضويون يثمّنون هذا اللون و يمنحونه قيمة استطيقية.

عبّر منحُ قيمة و أهمية فنية للخرائب المعمارية عن منحى جديد، ظهر في أوروبا مع الحركة الرومنطيقية، بينما في غالب تاريخ تعمير البشر، كانت المصنّعات القديمة تهمل، و خاصة إذا كانت تعود إلى حضارة أو أيديولوجية أخرى أو مغايرة لها، فتستبدلها بجديدة، و أحياناً تستعمل موادها لبناء أبنيتها الجديدة. و ربما استثني الرومان في بعض الحالات من هذا المنحى، لكونهم أداموا الأبنية القديمة، كالمعابد التي تعود إليهم، و أحياناً إلى أديان غيرهم ضمن مستعمراتهم، و لم يكن قبل الحركة الرومنطيقية حنين سلفي إلى عمارة الماضي. ولكن مع منح القيمة للآثار و الخرائب الرومانية، خاصة في إيطاليا، ظهر هذا الاهتمام، وقد عُبّر عنه بشعار ظهر على غلاف

كتيّب كتبه ألبرتي في عام ١٥١٠، يقول: «نتعلّم من الخرائب العظيمة التي كانت عليها روما».

انتقل هذا الحبّ للخرائب من الرسوم، كما جاءت في أعمال پيرانيسي و كلود لورين (Claude Lorraine) (١٦٠٠ ـ ١٦٨٢)، و جاكوب ڤان رويسدال (Jacob van Ruisdal) (١٦٢٨ ـ ١٦٨٢) إلى واقع بناء خرائب في تصميم اللاندسكيبات (landscapes) في باركات القصور الكبيرة في أوروبا. و قد علّق غوتيه على أحد هذه الرسوم بقوله: «لقد انتصر عناء الزمن على ما لم يتمكّن من تحقيقه الإنسان». و يقصد بهذا أن القيمة الجمالية التي يحققها تلف الزمن للخرائب لا تتمكّن من تحقيقها سمات الأبنية الجديدة، و هنا مصدر ظهور مفهوم العتق في الفن.

و كان في الكثير من الأچيات (etchings) التي حققها پيرانيسي بنسخ متعددة، و التي انتشرت في أوروبا، أثر كبير في منح الخرائب قيمة فنية استطيقية، و هي هيأت الحسّ الأوروبي لحبّ القديم، و لظهور الحنين السلفي الرومنطيقي، بما في ذلك حبّ الخرائب في تصميم اللاندسكيبات (landscapes).

ظهرت هذه الخرائب في تصميم اللاندسكيبات في منتصف القرن الثامن عشر في إيطاليا و إنكلترا و فرنسا و ألمانيا. و كان أول ظهور للخرائب في العمارة بطرز رومانية أو كلاسيكية عامة. و من ثم ظهرت بأشكال خرائب بطرز العمارة الغوطية. و يعتقد جون هاريس (John Harris) بأن أول ظهور لهذه الخرائب تزامن مع إحباط الفكر ضد العقلانية التي جاءت بها الديكارتية. و ربما من الأصح أن نقول: جاءت الحركة الإنسانية، و أخذت تهتم ليس بفئة أو دين معيّنين، و إنما بتاريخ الإنسان عامة، و ما حققه في الماضي، و هو حبّ التعرّف إلى واقعية تاريخ الحضارات. و هذا منحى للتعرّف خارج مفهوم الأساطير اللاهوتية، أو متناقض مع المفهوم التاريخي اللاهوتي الإبراهيمي، الذي كان سائداً على الفكر الأوروبي القروسطي.

لم يكن مفهوم كتابة التاريخ من دون ذكر أحداث السلطة المنتصرة، و تمجيد إنجازاتها و تقديسها، سرداً لتمجيد عقائد دينية، و إضفاء السمة التقديسية عليها، وعلى رجالها و أحداثها، و مزجها بمعجزات و أساطير. كما أن ظهور كتابة للتاريخ سعت إلى الموضوعية، كما نجدها في الطبري و المسعودي و التوحيدي و مسكويه و غيرهم، كانت محصورة بأمّة معينة. و جاء ابن خلدون في القرن الرابع عشر ليحلل العلاقة بين تكوّن السلطة و المجتمع، و لكنها كذلك جاءت محصورة بمجتمع معين، و بقيت

دراساته السوسيولوجية مدفونة في كلجرية ذلك المجتمع إلى حين ظهور الاستشراق في أوروبا في القرن التاسع عشر.

و لكن قبل هذا الأمر، و قبل ظهور الإنسانية مع عقلانية ديكارت و عصر النهضة، ظهر مع الفكر الفلسفي الإغريقي المؤرخ هيرودوتس في القرن الرابع ق. م.، فبحث و كتب في تاريخ الشعوب و الأمم، لا لأمة معينة، أو لدين أو إثنية معينة، و إنما لمنطقة بكاملها. و كان هذا المنحى قد اقترن بعقلانية و إنسانية الفلسفة الإغريقية، و قد توقف عن كتابة التاريخ و الاهتمام بهموم الشعوب عامة مع مجيء الموجة الإبراهيمية، المتمثلة بالمسيحية و الإسلام. فطمست الإنسانية الإغريقية في هذه الأيديولوجيات، إلا بقدر ما تمكّن الفلاسفة و كتّاب التاريخ من تجاوز هيمنة اللاهوت الإبراهيمي. و كان على حضارة الإنسان أن تنتظر نحو تسعة عشر قرناً قبل أن يظهر فكر يبحث في عمومية تطور الحضارات، و قد حصلت تنشئته مع عصر النهضة.

انبنى رجوع الفكر النهضوي إلى تاريخ حضارة سابقة، و إلى عقلانية و إنسانية الحضارة الكلاسيكية، و تمجيد منجزاتها، إذاً، على منحيين جديدين: **أولاً** عمومية إنسانية التاريخ، و **ثانياً** الاهتمام بقيم استطيقية و طرزية أنجزت من قبل حضارة سابقة. بهذا الأمر تجاوز عصر النهضة الأيديولوجيات الدينية الضيّقة، و أخذ يتمتع و يتعاطف مع أديان و أساطير و مفاهيم فنية سابقة، و خارج حضارته، كما أخذ يستوعبها ضمن حاضره. و عبّر عن هذه العلاقة بين العقل الإنساني النهضوي و الحضارة الكلاسيكية، باهتمامه بسمات الپاتينا و الخرائب، إضافة إلى اهتمامه بمقوّمات الحضارة الكلاسيكية الأخرى(٥).

انتقل مفهوم الپاتينا و الخرائب، و منحه قيماً جمالية، إلى مفهوم العتق في العمارة، فأصبحت سمة العتق دلالة على قدرة الفكر و مهارته في تحقيق مصنَّعات: عمارة، حديقة، أثاث، عربة، و أي مصنّع آخر يتمكّن من أن يمتد مادياً في الزمن، و تحمل أشكاله سمات التعرّي و الإشغال و التأكسد و إصابتها بالفطريات، أي تقبل أشكالها قوى تلف الزمن. و ما سمة العتق التي تحملها هذه المصنّعات إلا تعبير عن قدرات فكرية و مهارة أدائية متميّزة.

---

(٥) نحن هنا لا نسعى إلى تقليل أهمية المعرفة و الفلسفة و الإنسانية التي جاء بها المفكّرون العرب، كالتوحيدي و سيبويه و الجاحظ، و غيرهم. و لكن الحقيقة لا تنكر بأنهم لم يتمكّنوا من تجاوز عقيدة التوحيد، و الأيديولوجيا الإبراهيمية عامة. فالموقف التوحيدي يتعارض مع تعدّد قوى الظواهر الطبيعية، و لذا يبقى موقف معرفي من الوجود، بقدر ما يكون مؤمناً، خارج قدرة البحث في واقع قوى و علاقات الظواهر.

تعتبر الپاتينا و الخرائب في الظاهر، كما لو كانا مناحي فنية ثانوية عرضية، و لكن واقعهما يؤلفان منحىً سيكولوجياً عميقاً في وعي الإنسان بوجوده. و قد توسع هذا المفهوم، بعدما تمكّن من أن يخرج تدريجياً من زمن الله، و أخذ يؤسس زمن الإنسان. و مع عصر النهضة، و ظهور المفاهيم الإنسانية و العقلانية، بدأت تؤسس تدريجياً مفاهيم زمن الإنسان، و تتعامل بموجبه، و تتجاوز زمن الله. ففي زمن الله، يكون وعي الوجود في حالة انتظار موعد الخلاص. و هذا موعد يحدده الله، و ليس زمناً يتحكّم فيه الإنسان. و تتمثل هذه الرؤية للخلاصية (Salvation) بالإبراهيميات، و بالإسلام خاصة.

و مع ظهور العقلانية في القرن السابع عشر، مع هوبس و ديكارت، أخذ الوعي ينظر إلى الزمن الذي يتضمّن سيرورات ظهور المصنّعات و المعرفة، بكونه تفعيلاً من جانب إرادة الإنسان، و بكون إرادة الإنسان هي القوى التي تحقق إدارة تنظيم المجتمع، و إرضاء متطلبات الوجود. كما أنه زمن يتحقق فيه تلف الأشياء و عتقها.

و عندما يكون التلف دلالة على الزوال، يكون العتق دلالة على قدرة الاستمرار في الزمن. و بقدر ما أصبح الوجود ضمن زمن الإنسان، أصبح العتق يقترن بقدرات امتداد ما يحقق الإنسان في الزمن. و بهذا الاقتران تمتد هوية الذات مع العتق، من الماضي إلى الحاضر. فالپاتينا هي دلالة على امتداد عمل البشر في الزمن. كما أنها تعبّر عن الفكر و العقل الذي حقق العمل في زمان سابق. فعن طريق سمة العتق، و نوعيته و كفاءته، يلتقي فكر الحاضر مع فكر الماضي، و ذلك عن طريق السمات الدلالية التي تعبّر عن الفكر و العاطفة و الحسّ التي تحققت في مادة المصنّعات. فتمتد هذه الدلالة في الزمن مع امتداد مادية هذه المصنّعات؛ و بتراكمها و اندماجها ضمن المرجعية المشتركة الفعالة، ستصبح مقوّماً فعالاً في ذاكرة المجتمع.

يؤلف التعامل مع سمات المصنّعات تعاملاً في زمنين: زمن الماضي، و زمن الحاضر، فيلتقي هذان الحسّان الحاصلان في زمنين متباعدين، لأن الصفة الأبتمالية التي تحملها المصنّعات لهذين الزمنين تؤلف دلالة الوصل بين حسّ المتلقين في الزمنين المتباعدين. فيتوافق التعامل و الحسّ المحرّك له، و لكن لا يتطابقان مطلقاً، ذلك أن كل مرحلة من تلقي و تفعيل الحسّ بالصفة الأبتمالية، تؤلف حالة فريدة و آنية لحسّ ذاتي، حيث تبتكر قدرات الحسّ القيمة التي تمنحها لتلك السمات في آنيات حدث التعامل.

فإذا كان هذا ممكناً في اتجاه ما في حركة الزمن من الماضي إلى الحاضر، يصبح من الممكن أن يحصل حوار مشابه، و لكن في الاتجاه المعاكس، من الحاضر إلى

المستقبل، بين الحسّ و القدرات الابتكارية لفكر الحاضر، مع ذلك الفكر المتلقي في المستقبل. و هكذا، مثلما امتدت هوية رجل الماضي إلى الحاضر، يصبح من الممكن أن تمتد هوية رجل الحاضر و تحاور رجل المستقبل. تكمن أهمية هذا الحوار الذي يمتد في كلا الاتجاهين، الحاضر إلى الماضي، و الحاضر إلى المستقبل، في أنه يعبّر عن قدرات الإنسان التي تمتد في الزمن. فهو زمن ينبني و يستند إلى مهارة العمل. لذا هو زمن من صنع الإنسان، و في ذاكرة الإنسان، و هو أداء تفعيل الدورة الإنتاجية في هذا الزمن، و تفعيل إرادة الفرد مع المادة، سواء أكانت هذه الإرادة واعية بقدراتها أم لا. إذاً، يحصل تفعيل زمن الإنسان، أو زمن الإرادة، بقدر ما تكون مخيّلة و فكر الإرادة واعيين بقدرات إرضاء متطلبات الوجود. لذا سيختلف تحقيق الزمن تماماً عن زمن الله، إذ في زمن الله، تكون المحرك الوحيد هي قوى الإلهام، التي يكون مصدرها الوحيد هو الله. كما أنه زمن ينتهي بخلاصية، يحدد موعدها الله، و نوعها و من ينتفع منها. لذا، نجد في أيديولوجية المؤمن بالإبراهيميات أن زمن الله يلغي زمن الفكر، و لذلك عجز المجتمع عن الاهتمام في تاريخه و آثاره، سوى ذلك الذي ينحصر في هموم العقيدة نفسها. و لأنه تاريخ ينبني على أيديولوجيا غيبية، فيكون انتقائياً، ويتشوّه عنده واقع الأحداث.

لقد كان أفلاطون في نظرية المثال أول من أوضح و وصف علاقة وجود الذات مع الزمن عندما يكون خارج إرادتها و تفعيلها. «المثال» في نظرية أفلاطون هو الشكل «الأمثل» لأشكال الأشياء و هو يكون قائماً في موقع فوقي، خارج إرادة الإنسان. في هذه الحالة، يصبح تفعيل إرادة و فكر وحسّ الإنسان في تحقيق شكل ما، لا أكثر من استعادة في الذاكرة، و جزءاً مستنسخاً من «المثال» الأصل. لذا يبقى دائماً جزئياً و متدنياً نسبة إلى «المثال»، و ليس ابتكاراً حقيقياً، و إن سعى إلى تحقيق ابتكار يكون تابعاً للقوى و المعرفة التي يمنحها الله للإنسان. و التعامل مع المثال هو تفعيل ذاكرة لشكل قائم قبل تحقيق الشكل في الوجود الدنيوي، بمعنى أن قدرات الإنسان هي التلقي، و ليس الابتكار، إذ إن الابتكار يعود إلى قوى خارج العالم الدنيوي. و هذه القوى عند أفلاطون هي الـ «دميورج» (Demiurge)، خالق الكون المادي، و في الإبراهيميات هي قوى الابتكار التي يمنحها الله للإنسان عن طريق ما يصطلح عليه بالـ «إلهام».

هناك شرطان لظهور زمن الله في الأيديولوجيا الإبراهيمية، و كلاهما ينبنيان على مفهوم التوحيد. و التوحيد هو حصر جميع قوى الظواهر الطبيعية و الاجتماعية المتعددة بقوة واحدة، حيث تتعطل قوى الظواهر المتنوعة و القائمة و الفعّالة في واقع الوجود،

و تختزل بواحدة. فيتضمن هذا الكيان: كل القوى و المعرفة و الإرادة، و يكون قائماً في كل مكان و زمان، بل يُحدث الزمان و المكان.

و الشرط الأول الذي ينبني عليه زمان الله هو تعطيل حرية القدرات الابتكارية لإرادة الفكر، فتتعطل في المخيّلة العلاقة الطبيعية بين الإنتاج و الزمن الذي تحصل فيه الدورة الإنتاجية، حيث تكون القوى الابتكارية المؤدية هي القوى الحقيقية الفاعلة، سواء أكان هذا في المخيّلة أم في واقع التعامل. فزمن الله هو الرؤية الغيبية التي تجعل الزمن المتعامَل معه في وعي الفرد حالة مجرّدة عن الواقع، لأن قوى الظواهر و الابتكار المحققة ضمنه تنتقل إلى القوى الموحّدة، أي الله، فتصبح رؤية الحركة بقوى إرادته و كامل المعرفة عطاءً منه، أي إلهاماً. بهذا يتعطل دور الفكر في تشغيل الدورة الإنتاجية، و تصبح إرادة الإنسان عرضية في زمن الله، و تابعة و اتكالية[٦].

و الشرط الثاني هو ظهور عقيدة الخلاصية ضمن مفهوم التوحيد، و إكمالاً له. و تحول هذه العقيدة الزمن، في المخيّلة، إلى حالة مستقرة، شبه مجمّدة، في دورة الانتظار للانتقال إلى العالم الآخر، و ذلك إلى حين يصدر قرار إلهي في حصول يوم الخلاص ـ فيصبح واقع الزمن مختزلاً في وجودين لمحطتين: المحطة الأولى هي الولادة و معيش العالم الدنيوي، و هو معيش انتظار تحت مراقبة الله، و وكلائه على الأرض، و ذلك إلى حين يصدر قرار إلهي بحصول موعد الخلاص. و يكون الهدف الأول لمعيش الفرد في عالمه الدنيوي هو إرضاء متطلبات الله و الفرائض التي وضعها عليه عن طريق وكلائه. و المحطة الثانية تؤلف العالم الآخر، حيث ينقل الإنسان إليه في معيش و زمن يحدد الله شرطه و ظرفه كذلك.

و هكذا تصبح رؤية الوجود، بدلاً من أن يكون الزمن فيها سيرورات تفعيل قدرات الفكر و تحقيق متطلبات الوجود و إدامته، سيرورات متعاقبة في إرضاء الحاجة التي تنبني على دورات إنتاجية متعاقبة. و يصبح الحاضر، في الرؤية التوحيدية، انتظاراً طارئاً لوجود أخروي، حيث يكون وعد المعيش في ذلك العالم، معيشاً مستقرّاً و مريحاً و ممتعاً، خاصة بصيغته الإسلامية ـ المهم، أنه لا يتضمن جهداً فكرياً، أو طاقة إنتاجية، أي

---

(٦) تتّضح هذه العلاقة بالاستعمال اليومي للغة، حيث يظهر اسم الله، باعتباره القدرة المحركة لكلّ شيء، في مختلف دلالات معاني الحوار الاجتماعي. فتبيّن لنا هذه الاستعمالات المتكرّرة، سواء متقصدة أم عفوية، عجز إرادة الإنسان، و اتكالية وجودها في زمن الله. و كان البعض من الأيديولوجيات، القائمة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، يضيف ضميراً قبل الاسم بدلالة العبودية. فجاءت الكثير من الأسماء تتقدمها كلمة «عبد»، للدلالة على عبوديتها لأحد الآلهة. و قد اعتمدت الدعوة المحمدية هذا النهج، و وسّعت استعماله، فأصبح الاسم و الذات التي تحمله محتبسين في زمن الله، مدى الحياة، و يتحقّق تذكير الفرد بهذا الاحتباس في كلّ مناداة له.

سيكون وجوداً في ذلك العالم معفى من عمل و إنتاج و جهد و ابتكار فكر الإنسان. لذا تتداخل عقيدة الخلاصية مع واقع قوى حرية إرادة الابتكار، و تعوقها، و تعطل الكثير من قدراتها الطبيعية، لأنها عقيدة، و رؤية للوجود، فتعطل الفكر و تجعله اتكالياً.

و الزمن، حتى و إن يبتلى بأيديولوجيات زمن الآلهة و الخلاصيات، و السحر قبل هذا، فإنه في واقعه هو زمن الذات الواعية بمعيش وجودها. و هو معيش يتضمّن ازدواجية الوجود: البقاء و الزوال. لذا تقدم المخيّلة، و تسعى إلى تجاوز الزوال، مسخّرة صيغاً متنوعة من امتداد في زمن المستقبل، ما بعد واقعية الزوال.

هناك مسعى إلى امتداد هوية الذات، و ذلك عن طريق إنجاب الذرية، و تهيئة مقوّمات إدامتها، و استمرارها في الزمن. و تعمل الذات على أن تؤمن لهذه الذرية ملجأً لمستقبل مناسب، مع قدر من قدرة المعيش بإحدى الصيغ المتوفرة في البيئة الاجتماعية التي هي فيها. فتطمئن الذات إلى أن هويتها ستمتد في الزمن عن طريق امتداد الذرية، و استمرار ذكرى لها في ذاكرة و زمن هذه الذرية.

كما يكون تعمير القصور و المنشآت مصنّعات مادية تدوم في الزمن، فتؤلف مقوّمات مادية و معنوية و فكرية، كأداة ذاكرة، وظيفتها أن تتذكر الذات الزائلة، أو الذات التي لا تزول، بسبب إدامة هذه المقوّمات، بحسب الصورة في مخيّلة تلك الذات.

إن وظيفة الأنصبة التذكارية هي أساساً استحداث أداة مادية تتمكّن من الامتداد في الزمن لتحقق ترابطاً معنوياً بين الماضي و الحاضر و المستقبل. و قد أقدم البعض على تهيئة قبور ضخمة و مريحة و مؤثثة، مع حرس و حاشية في بعض الحالات، و ذلك لتأمين معيش مريح آمن في العالم الآخر.

و هناك نهج آخر لامتداد الوجود في الزمن، و هو امتداد الفكر و القدرات الحسّية التي تُحمل على مصنّعات يحققها الفرد قبل الزوال، و التي تتمثل بالابتكار. بهذا ستمتد هوية الذات، و الفكر الذي حققته، بامتداد مادية المصنّعات التي تحمله، فيحصل لها على وجود يمتد في الزمن. و هنا مصدر أهمية العمل الفكري نسبة إلى إدامة الهوية، عن طريق الابتكار و التحقيق في مجال الفكر: كالفلسفة و المعرفة عامة، كما عن طريق العمارة و الفنون و الشعر. و بعملها هذا، تتمنى مخيّلة الذات أن تستمر أهمية إنجازاتها الابتكارية في الزمن، و عن طريقها يمتد موقع لهويتها في الزمن، و تطمح لأن يكون إلى ما لا نهاية، لأن أساس نكران الموت، هو رغبة الامتداد في الزمن إلى ما لا نهاية.

خلاصة

أخذت الخرائب و الپاتينا، إذاً، في المفهوم الذي بدأ يظهر في عصر النهضة، مع عقلانية القرن السابع عشر، وظيفة دلالية لبيان وجود لسلف متميّز، و هو سلف يتمتع بقدرات معرفية و فنية تمتد في الزمن إلى الحاضر، و الخرائب و الپاتينا دلالة مادية على تلك القدرات. لذا، منحت هذه المقوّمات المادية أهمية معنوية، من قبل العصر النهضوي، و أصبح التعامل معها مقوّماً فعالاً في التشديد على زمن الإنسان، و دعمه. فامتدادها في الزمن دلالة ملموسة على تفاضل الصفات الأبتمالية التي حققها السلف المعين، مقارنة بتلك التي حققها السلف الآخر، و التي زالت.

إذاً، يسرّنا العتق لأنه يؤلف أداة دلالية تربط بين الماضي و الحاضر، و بهذا الربط يجد الحاضر موقعاً لنفسه في الزمن، فتصبح رؤية الزمن هنا من صنع إرادة الإنسان، و يصبح ضمن قدرة التحكّم فيه. فالمنطق الذي يحقق التعامل مع العتق، يقول: إذا تمكّن السلف من تحقيق امتداد في زمن الحاضر، ستتمكّن ذرية الحاضر من الامتداد في زمن المستقبل، أي، بما أن مآثر سلفنا تمكّنت من الاستمرار في الزمن، مقارنة بمآثر سلف الآخر التي عجزت عن ذلك، فإن ذلك يعني أنها تتضمن و تحمل صفات أبتمالية تتميّز من غيرها، و إلا لما تمكّنت من الاستمرار و الامتداد في الزمن. و يعني هذا كذلك، بما أننا ذرية ذلك السلف، فنحن بحكم الواقع امتداد لسلف متميّز. و اقتراننا به، يؤلف دلالة بأننا سنحقق صفات أبتمالية لأشكال المصنّعات، التي ستمتد في الزمن، و ستمتد هويتنا معها. و بتعلقنا بالپاتينا، و اقتراننا بها، أو محافظتنا عليها، سيحفزاننا على الحفاظ على الصفات الأبتمالية التي حققها أسلافنا، أي أننا نمتلك الحسّ الذي يؤهلنا لأن نستمتع بتلك الصفات. كما أننا بمنح قيمة فنية و معنوية للخرائب و الپاتينا، نحقق سابقة الحفاظ على مصنّعات تتمتع بصفات أبتمالية متميّزة، فنكون بهذا قد أسسنا نهج الحفاظ على منجزات السلف و استمتاعنا بها، الأمر الذي سيؤدي بدوره إلى الحفاظ على منجزات الحاضر و استمتاع الأجيال اللاحقة بهذه الإنجازات.

لم تكن نقلة استحداث زمن الإنسان حدثاً متفرّداً بنفسه، ذلك أنه تزامن معه ظهور زمن الكون. و هو زمن ظهر مع كوبرنيكس، في القرن السادس عشر، عندما نقل مركزية الكون من الأرض إلى الشمس. وقد أخذ زمن الكون يتطور و يتوسع مع اكتشاف تعدد المجرّات، و توسع الكون معها في الزمن و السعة، و خاصة منذ الربع الأول من القرن العشرين.

لقد كان الزمن الذي يعيشه الإنسان قبل عصر النهضة، و ابتداء من زمن السحر، الذي ظهر مع مجتمع الصيد، و ذلك بمختلف صيغه، و ما يتضمن من مرض و موت و عواصف و غيرها، من الأحداث التي تهدد البقاء، وهي تفسر بكونها حصيلة، أو بسبب سحر أقدم على ممارسته قبيلة معادية أو فرد ضد فرد آخر، إذ لم يكن هناك مفهوم آخر لهذا «السبب». و هكذا عاش مجتمع الصيد أكثر من مئة ألف عام في زمن السحر. إن تكوين عقل السحر يختلف في جوهره عن عقل الدين، لأن ممارسة السحر ليست مدوّنة أو مقنّنة، لذا يتمتع الفرد بحرية خيار ممارسة السحر و اختيار الساحر، و مواعيد ممارسة السحر. لذا كان الفرد حرّاً، بهذا المعنى، في تحكّمه في زمن السحر، و إجراء طقوسه. كما يتمتع الساحر بحرية ابتكار مراسم السحر و مواعيدها و أدواتها، من غير أن يكون لفكر المجتمع مرجعية مدوّنة و مقنّنة تحدد حرية ممارسة السحر عامة، فحرية ممارسة السحر أشبه بحرية استعمال الأمثال الشعبية.

و مع ظهور الزراعة و المجتمع الزراعي قبل سبعة آلاف عام أو أكثر، تأسست الأديان لأول مرة و ظهرت في الفكر، و معها تأسست الدولة المركزية. و ضمن تنظيمها، ظهر موقع أو دور الآلهة و طقوس الدين في مجتمع الإنسان. و بينما أقدمت الدولة على احتكار إدارة تنظيم مجتمع المدينة، و سلوكيات أفرادها، أقدمت المنظمات الدينية على احتكار إدارة متطلبات المجتمع السيكولوجية، و استبدلت غالب دور السحر. و مع هذا التحول البراديغمي (paradigm) في وعي المجتمع، ابتُكر دور الآلهة، التي تنوّعت في قدراتها و وظائفها الاجتماعية و الطبيعية.

لقد دخل الإنسان زمن الآلهة، سواء أكانت الرؤية تعدد الآلهة أم مركزيتها أم توحيدها. و بقدر ما أصبحت عقائدها مدوّنة و مقنّنة و مركزية أو موحدة، فقد الفرد، بهذا القدر، و المجتمع عامة، حرية تنظيم الزمن و قدرة التحكم فيه. فأصبح زمن الفرد تابعاً لزمن الآلهة التي ابتكرها و اعتمدها. و يتمثل هذا التحديد لتنظيم زمن الفرد بزمن الله، خاصة في الأيديولوجيا الإبراهيمية.

و بسبب اختزال العقل الزراعي عامة بزمن الآلهة، كانت رؤية الزمن تنحصر بسلوكيات هذه الآلهة، و بقدراتها على تحريك الظواهر، و امتداد هذه السلوكيات في الزمن، بما في ذلك «خلق» الأشياء و الظواهر. لذا كان العقل محتبساً في زمن محدد بهذه السلوكيات.

لقد جاء عصر النهضة بالعقلانية و الإنسانية، و استحدث معه زمن الإنسان. لقد أصبح زمناً يتحكم فيه الإنسان، أي له دور فعّال في تحقق الدورة الإنتاجية، و في قرار تنظيم سلوكيات المجتمع، و حق ابتكار مفهوم الوجود و تصوره.

لذا كان تأسيس مفهوم زمن الإنسان نقلة فكرية جذرية في تاريخ تطور فكر الإنسان، و قد عبّر عنها بصيغ مختلفة، في مجالات الفلسفة و الأدب و الفن و العمارة. و كانت إحدى صيغ التعبير عن الاستمتاع بهذا الزمن المكتشف عن طريق الولع و الاستمتاع و الاهتمام بأحد المظاهر الحضارية لمجتمع سابق، أي منجزات السلف. و هنا يأتي موقع الاهتمام بالخرائب و الپاتينا.

و كانت المجتمعات الزراعية قد عبّرت عن نفسها عندما انتقلت من مجتمع الصيد إلى المجتمع الزراعي، عن طريق ابتكار الأساطير التي تعددت و تنوّعت، بحسب زمن ظهورها و ظرف المجتمع الذي ابتكرها. لذا تؤلف أسطورة طرد آدم و حواء من الجنة تعبيراً فعّالاً عن الانتقال من عيش وفرة الغابة، كما في مخيّلة الأسطورة، إلى عيش الكدّ الزراعي.

و لا يخلو الولع بالخرائب و الاهتمام بها في القرن الثامن عشر، و من بعده، من منحى رومنطيقي غيبي، وهو الحنين إلى منحى لاعقلاني، يؤلف ردود فعل ضد العقلانية الديكارتية، و مفاهيم العقلانية الأخرى التي ظهرت ضمن الحركة الإنسانية و التنويرية عامة. مع ذلك، فهو منحى تداخل مع ذلك الاهتمام في طرز الحضارات الأخرى، و اعتبر الحاضر عبارة عن حضارة ضمن تطور تاريخي، و تعاقب مراحل، في تطور الحضارات. فبدأ الاهتمام بالخرائب، تلك الخاصة بالحضارة الرومانية، بوصفها سلفاً لإيطاليا النهضوية، إلا أن هذا الاهتمام الرومنطيقي تداخل كذلك مع التطور المعرفي العقلاني ليؤلف بحوثاً في تفهم التاريخ. فبدأ البعض بمغامرات تجارية، و بهواية البحث عن آثار السلف، و كان نموذجها الصارخ التاجر الألماني شليمان (Heinrich Schliemann). و من بعده المنقبون الإنكليز الأوائل المحترفون في علوم الآثار المستجدّة، مثل إيفانز (Arthur Evans) في كريت، و إلغار (Edward Elgar) في أثينا، و لايارد (Austen Henry Layard) في العراق.

من هنا أخذ ينبني علم الآثار بعد أن مهّد طريقَ الولع بالخرائب، و التنقيب الاعتباطي في إيطاليا، اللذين سبق إليهما الرحالة الأوروبيون في تلك المرحلة. و ظهر من هذه الحركات التنقيبية و الاهتمام بالخرائب، رسوم الأچيات لـ پيرانسي، و الحملة المعرفية التي أقدم عليها نابليون في مصر، و علم الأنثروبولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر.

و كان ظهور علم الأنثروبولوجيا بمثابة علم جديد لا يبحث في تطور الحضارات، و إنما في أصل الحضارات و الكلچريات التي تتضمّنها، خاصة منها البدائية، و ذلك

ليتمكّن الباحث من اختزال ظواهر الكلجريات، و يتعرّف إلى سيرورات ظهورها و أصل تكوينها.

وقد أدى تداخل كل هذه العلوم مع تلك في المجال الفيزيائي إلى تغيّر الرؤية إلى الزمن.

و هكذا ظهر مفهوم جديد للزمن، و هو مفهوم يتضمّن طبقات زمنية متداخلة، لكل منها قياساتها: فهناك زمن الكون، الذي يمتد إلى مليارات الأعوام، و هناك الزمن البيولوجي الذي يمتد إلى قليل من مليارات الأعوام، و الذي يتحدّد بعمر الأرض، و هناك زمن الأساسيات و الإنسانيات، و آخرها في تسلسل تطورها جاء زمن الإنسان، الذي يمتد إلى أكثر من مئة ألف عام. و هناك زمن مجتمع الصيد و السحر الذي ظهر مع الإنسان العاقل، و امتد إلى ما قبل عشرة آلاف من الأعوام. وظهر بعد هذا زمن الإنتاج الزراعي و المدن و الأيديولوجيات الدينية، و امتد إلى حين ظهور عصر النهضة و الصناعة و المكننة، و معه ظهر مفهوم الحق و التفرّد و العقلانية. و من هنا انتقلت العمارة و مختلف الفنون من صيغها التقليدية التي ظهرت في المجتمع الزراعي و ما قبله، و التي تفتقر إلى التعبير الذاتي المتفرّد، فظهر زمن الحداثة، و معه ظهر التشخّص و الفنان و الفن.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

باقر، طه. ملحمة كلكامش. بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١]. (سلسلة الثقافة العامة)

البهنسي، عفيف. فلسفة الفن عند التوحيدي. بيروت: جار الفكر المعاصر، ١٩٨٧.

الجادرجي، رفعة. حوار في بنيوية الفن و العمارة. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥.

حرب، علي. العالم ومأزقه: منطق الصدام ولغة التداول. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arieti, Silvano. *Creativity: The Magic Synthesis*. 2nd ed. New York: Basic Books, 1976.

Davis, Fred. *Fashion, Culture, and Identity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.

Durpré, John. *The Latest on the Best: Essays on Evolution and Optimality*. London: The MIT Press, 1987.

Gombrich, E. H. *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*. New York: Phaidon Press, 1920. (The Wrightsman Lectures, V. 9)

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. London: Vintage Books, 1968.

Storr, Anthony. *Solitude: A Return to the Self*. New York: Free Press, 2005.

Watson, Lyall. *Neophilia: The Ttradition of the New*. Chicago, IL: Sceptre, 1989.

فهرس

- ت -

- ث -

- ج -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

مع تطور الإنسان العاقل، حيث غدا الفكر يُطلق قدرات التفكُّر و المساءلة و يتأمل في واقع وجود الذات، بات هذا الإنسان يعي عبثية وجوده الذي لا معنى له. فما إن يؤمِّن هذا الإنسان القدرة على البقاء من خلال البعدين النفعي و الرمزي في مركّب الحاجة لديه، حتى يشعر بالملل من تكرار هذا الدور، فتقدم قدرات الابتكار التي يتمتع بها الفكر، بتفاعلها مع القدرات المعرفية و الحسّية، على ابتكار أداة الاستمتاع بالوجود، المتمثّلة بالبعد الثالث، أي البعد الاستطيقي بوصفه وعياً سيكولوجياً بضرورة تجاوز ملل الوجود و عبثيته.

هذا الكتاب هو دراسة في سوسيولوجية وعي الإنسان و حاجته لصفة الجمال. يعرض و يحلل علاقة الإنسان بالعمل و حاجاته المعيشية و السيكولوجية لهذا العمل منذ نشوئه ككائن عاقل، و تأثير التطور الحضاري في التوازن بين الدوافع النفعية و الرمزية في مركّب الحاجة لديه و بين الدوافع الجمالية المهددة بالحصار عند الإنسان المعاصر، و بخاصة مع التطور الحضاري و صعود الثورة الصناعية و ما رافقها من مكننة و تلوّث للرؤى البصرية لمعالم البيئة المعمَّرة.

رفعة الجادرجي

معمار و منظّر و كاتب، من مواليد بغداد عام ١٩٢٦. مؤسس و مدير المكتب الاستشاري العراقي (١٩٥٢ ـ ١٩٧٨). تبوّأ عدة مناصب إداريّة في العراق بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٨٠. أستاذ زائر في جامعة هارفرد (١٩٨٣ ـ ١٩٨٦). حائز أكثر من جائزة؛ و عضو فخري في الجمعية الملكية البريطانية للمعماريين منذ عام ١٩٨٢، و في المعهد الأمريكي للمعماريين منذ عام ١٩٨٧. من مؤلفاته: **حوار في بنيويّة الفن و العمارة** (١٩٩٥)؛ **المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار** (١٩٩٩)؛ **في سببية و جدلية العمارة** (٢٠٠٦)، وغيرها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٩ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-599-1